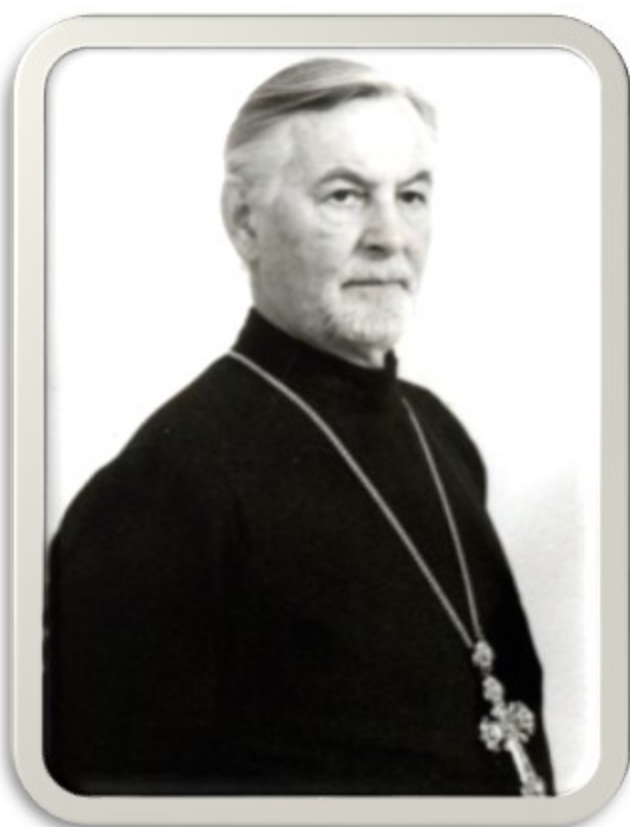


Alexander Schmemmann



Pentru Viața Lumii
Sacramentele, și
Ortodoxia



Editura

Apa Vieții

Preotul profesor
ALEXANDER SCHMEMMANN

Anul școlar 2006 - 2007
24-05-2007

PENTRU VIAȚA LUMII

Sacramentele și Ortodoxia

CARTE TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE
T E O C T I S T
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Traducere din limba engleză
de Preotul profesor dr. AUREL JIVI



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREȘTI – 2001

PREFAȚĂ

Această carte a fost scrisă cu zece ani în urmă, ca îndrumar pentru Conferința Cvadrienală a Federației Naționale a Studenților Creștini ținută la Athens, Ohio, în decembrie 1963. Ea n-a fost hărăzită a fi și cu siguranță nu este un tratat teologic sistematic al tradiției liturgice ortodoxe. Singurul meu scop în scrierea ei a fost de a schița – pentru studenții care se pregătesc să discute despre misiunea creștină - „concepția creștină despre lume”, adică abordarea lumii și a vieții omului în lume, care decurge din experiența liturgică a Bisericii Ortodoxe.

S-a întâmplat însă că această carte a ajuns la un cerc mai larg de cititori, dincolo de cercurile studențești pentru care a fost scrisă. Retipărită în 1965 de către Editura Herder and Herder (sub titlul *Sacraments and Orthodoxy*) apoi în Anglia (*World as Sacrament*), tradusă în franceză, italiană și greacă, ea a fost chiar recent „publicată” într-o traducere rusească anonimă de către samizdatul clandestin din Uniunea Sovietică. Sunt sigur că toate acestea dovedesc nu calități deosebite ale cărții în sine – eu însumi, mai mult decât oricine, sunt conștient de multele ei defecte și lipsuri –, ci importanța temei de care am încercat să mă ocup și necesitatea imperioasă de a o aborda care, evidentă acum zece ani, este și mai evi-

dentă astăzi și constituie singura justificare pentru această nouă ediție.

Aceste teme nu sunt altele decât *secularismul* – înstrăinarea progresivă și rapidă a culturii noastre, a înseși temeliilor ei, de experiența creștină și de concepția despre lume care, inițial, au dat formă acestei culturi – și profunda polarizare pe care secularismul a provocat-o chiar între creștini. Într-adevăr, în timp ce unii dintre ei par să privească secularismul ca pe rodul cel mai bun al creștinismului în istorie, alții găsesc în el justificarea pentru o respingere aproape maniheică, pentru evadarea într-o „spiritualitate” imaterială și dualistă. Astfel, există unii care reduc Biserica la lume și la problemele ei și alții care pun semnul egalității între lume și rău, și se bucură în chip morbid de amurgul ei apocaliptic.

Ambele atitudini, sunt convins, denaturează deplinătatea, *sobornicitatea* tradiției ortodoxe autentice, care a afirmat întotdeauna atât *bunătatea* lumii, pentru a cărei viață Dumnezeu a dat pe Fiul Său cel Unul Născut, cât și *răutatea* în care zace lumea, care întotdeauna a vestit și continuă să vestească în fiecare duminică faptul că „prin Cruce bucurie a venit la toată lumea” și care, totuși, spune celor ce cred în Hristos: „...voi ați murit și viața voastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu” (Col.3, 3).

Și astfel întrebarea noastră reală este: cum putem noi „fue împreună” – în credință, în viață și în faptă – aceste afirmații despre Biserică care par contradicții – cum putem noi învinge tentația de a opta pentru una dintre cele „absolutizând-o”, ajungând astfel la

alegerile greșite sau la „ereziile” care au năpăstuit atât de des Creștinismul în trecut?

Este certitudinea mea că răspunsul ne vine, nu din teorii intelectuale elegant formulate, ci, mai presus de toate, din acea experiență vie și neîntreruptă a Bisericii pe care ea ne-o descoperă și ne-o comunică în cultul ei, în *leitourgia*, făcând-o întotdeauna ceea ce este: sacrament al lumii, sacramentul Împărăției – darul lor către noi, în *Hristos*. În această lucrare am încercat nu atât să explic sau să analizez această experiență, cât, pur și simplu, să o confirm.

Dacă ar fi trebuit să o scriu astăzi, probabil că aș fi scris-o într-un mod diferit. Dar eu nu cred că e posibil și nici nu sunt capabil de rescrierea cu toată inima a ceea ce a fost scris o dată, oricât de imperfect ar fi. Prin urmare, doar câteva corectări și schimbări minore au fost făcute în această nouă retipărire. Am adăugat, sub formă de apendice, două eseuri, scrise într-o notă oarecum diferită, prin care sper să pot ajuta la o mai bună înțelegere a unora dintre implicațiile acestei cărți.

În cele din urmă, aș dori să folosesc posibilitatea ce mi se oferă prin această nouă ediție pentru a exprima recunoștința mea profundă față de cei ale căror reacții la lucrarea mea au constituit pentru mine izvor de mare bucurie: dl. Zissimos Lorenzatos de la Atena, care, din proprie inițiativă, pur și simplu pentru că, așa cum mi-a scris, „a simțit că trebuie să o facă”, a publicat o excelentă traducere grecească a acestei cărți; prietenii mei necunoscuți din Rusia: vestea despre ediția lor modestă, dactilografiată, a cărții mele a constituit una dintre cele mai mișcătoare experiențe

ale vieții mele; toți cei care mi-au scris și ale căror mesaje au însemnat pentru mine o fericită afirmare a unității noastre „în credință și dragoste”; în cele din urmă, dar nu în ultimul rând, prietenii mei David Drillock și Anthony Pluth, care n-au cruțat nici un efort pentru pregătirea acestei noi ediții.

Preotul profesor Alexander Schmemmann

Ianuarie, 1973

I

VIATA LUMII

1

„Omul este ceea ce mănâncă”. Cu această afirmație, filosoful materialist german Feuerbach a crezut că a pus capăt tuturor speculațiilor „idealiste” despre natura umană. De fapt însă, el exprima, fără să o știe, cea mai religioasă idee despre om. Pentru că, mult înainte de Feuerbach, aceeași definiție a omului a fost dată de Biblie. În relatarea biblică despre Creație, omul este prezentat mai întâi ca o ființă infometată, și întreaga lume, ca hrană a sa. Îndemnului de a se înmulți și de a stăpâni pământul, potrivit primului capitol al Facerii, îi urmează porunca lui Dumnezeu dată oamenilor de a mânca din cele ale pământului: *„Iată vă dau toată iarba, ce face sămânță... și tot pomul ce are rod cu sămânță într-însul. Acestea vor fi hrana voastră...”*. Omul trebuie să mănânce pentru ca să trăiască; el trebuie să primească lumea în trupul său și să o transforme în propriul sine, în trup și sânge. El este, într-adevăr, ceea ce mănâncă, și întreaga lume apare ca o atotcuprinzătoare masă de ospăț pentru om. Și această imagine a ospățului rămâne în tot cuprinsul Bibliei imaginea centrală a vieții. Este imaginea vieții de la crearea ei și, la fel, imaginea vieții la

sfârșitul și împlinirea ei: „... ca voi să mâncați și să beți la masa Mea în Împărăția Mea”.

Am început cu această temă, aparent secundară, a hranei – secundară din punctul de vedere al marilor „teme religioase” ale vremii noastre –, pentru că însuși scopul acestui eseu este să răspundă, dacă este posibil, la întrebarea: despre care viață vorbim, ce viață predicăm, proclamăm și vestim atunci când, în calitate noastră de creștini, mărturisim că Hristos a murit pentru viața lumii? Care este *viața* care constituie atât motivația, cât și începutul și țelul *misiunii* creștine?

Răspunsurile care s-au dat urmează două modele generale. Există aceia dintre noi pentru care viața, atunci când este discutată în termeni religioși, înseamnă *viață religioasă*. Și această viață religioasă este o lume în sine care există separat de lumea seculară și de viața ei. Este lumea „spiritualității”, și în zilele noastre ea pare să dobândească tot mai multă populație. Chiar și standurile de carte din aeroporturi sunt pline cu antologii de scrieri mistice. *Misticismul elementar* este titlul uneia dintre ele. Pierdut și derutat de zgomotul, graba și frustrările „vieții”, omul acceptă cu ușurință invitația de a intra în sanctuarul tăcut al sufletului său și de a descoperi acolo o altă viață și de a se bucura de „ospățul spiritual” aprovisionat din plin cu hrană spirituală. Această hrană spirituală, crede el, îl va ajuta. Îl va ajuta să-și redobândească pacea sufletului, să rabde cealaltă viață – pe cea seculară – cu toate neajazurile ei, să ducă o viață plină și echilibrată, să-și pastreze zâmbetul, toate într-un mod profund religios. Și astfel *misiunea*

constă aici în convertirea oamenilor la această viață „spirituală”, în a-i face „religioși”.

Există o mare varietate de accente și chiar de teologii în cadrul acestui model general, de la populara redeșteptare a credinței, la interesul sofisticat pentru doctrine mistice ezoterice. Dar rezultatul este același: viața „religioasă” o face pe cea seculară – viața măn-cării și băuturii – irelevantă, o lipsește de orice înțeles real, cu excepția celui de a fi un exercițiu de pietate și răbdare. Și cu cât „ospățul religios” este mai spiritual, cu atât mai seculare devin semnalele luminoase de neon: „Mănâncă!”, „Bea!”, pe care le vedem de-a lungul șoselelor noastre.

Dar există și cei pentru care afirmația „*pentru viața lumii*” pare să însemne în chip firesc „*pentru mai buna viață a lumii*”. „Spiritualiștii” sunt contrabalansați de către activiști. Cu siguranță ne aflăm astăzi departe de optimismul simplu și euforia „Evangheliei sociale”. Toate implicațiile existențialismului cu neliniștile lui, ale neo-ortodoxiei cu concepția sa pesimistă și realistă despre istorie au fost asimilate și li s-a acordat considerația cuvenită. Însă credința fundamentală despre creștinism, ca fiind mai întâi de toate *acțiune*, a rămas intactă și de fapt a dobândit mai multă tărie. Din acest punct de vedere creștinismul a pierdut pur și simplu lumea. Și lumea trebuie recâștigată. Misiunea creștină, deci, constă în a ajunge din urmă viața, care a luat-o pe căi greșite. Omul „mâncător” și „băutor” este luat foarte în serios, aproape prea în serios. El constituie efectiv obiectivul exclusiv al acțiunii creștine și noi suntem în mod constant chemați să ne pocăim pentru că am petrecut prea mult

timp în contemplare și adorare, în liniște și liturghie, pentru că nu ne-am ocupat îndeajuns de problemele sociale, politice, economice, rasiale și de alt fel ale vieții reale. Cărților despre mistică și spiritualitate le corespund, în acest plan, cărți despre „Religie și viață” (sau *societate*, sau *urbanism*, sau *sex...*). Și, totuși, întrebării de bază nu i s-a dat răspuns. Care este această viață pe care noi trebuie să o redobândim pentru Hristos și să o facem creștină? Care este, cu alte cuvinte, țelul final al tuturor acestor fapte și acțiuni?

Presupunând că am atins cel puțin unul dintre aceste țeluri, ce am „câștigat” atunci? Întrebarea poate părea naivă, dar nimeni nu poate acționa în mod real fără a cunoaște nu numai înțelesul acțiunii, ci și pe cel al vieții înseși în numele căreia acționează. Omul mănâncă și bea, omul luptă pentru libertate și dreptate, pentru a fi viu, pentru a avea *plenitudinea* vieții. Dar ce este aceasta? Ce este viața vieții însăși? Care este conținutul vieții veșnice? Într-un final, în cadrul unei analize finale, noi descoperim în mod inevitabil că, în sine și prin sine, acțiunea nu are sens. Atunci când toate comitetele și-au îndeplinit misiunea, când toate documentele au fost distribuite și toate țelurile practice realizate, ar trebui să urmeze o bucurie desăvârșită. Dar de ce ne bucurăm? Dacă nu știm pentru ce, rămâne aceeași dihotomie între religie și viață, pe care am observat-o și în soluția „spiritualistă”. Fie că „spiritualizăm” viața noastră, fie că „secularizăm” religia noastră, fie că invităm oameni la un ospăț spiritual, sau pur și simplu ne alăturăm lor la unul secular, viața adevărată a lumii, pentru care ni se

spune că Dumnezeu L-a dat pe Fiul Său cel Unul Născut, (Ioan 3, 16), rămâne în mod iremediabil dincolo de cuprinderea noastră.

2

„Omul este ceea ce mănâncă”. Dar ce mănâncă și de ce? Aceste întrebări par naive și irelevante nu numai pentru Feuerbach. Ele au părut și mai irelevante pentru oponentii lui religioși. Pentru ei, ca și pentru el, a mânca constituie o funcție materială, și singura chestiune importantă era dacă, pe lângă aceasta, omul posedă o „suprastructură” spirituală. Religia a răspuns: da. Feuerbach a răspuns: nu. Dar ambele răspunsuri au fost date în cadrul aceleiași opoziții fundamentale, a spiritualului față de material. „Spiritual” contra „material”, „sacru” contra „profan”, „supranatural” contra „natural” – acestea au fost, timp de secole, singurele tipare și categorii inteligibile ale gândirii și experienței religioase. Iar Feuerbach, în pofida materialismului său total, a fost de fapt un moștenitor firesc al „idealismului” și „spiritualismului” creștin.

Însă, așa cum am văzut, și Biblia începe cu omul ca ființă înfometată, cu omul care este ceea ce mănâncă. Perspectiva însă este total diferită, pentru că nicăieri în Biblie nu găsim dihotomiile care pentru noi sunt cadrul evident al tuturor abordărilor religiei. În Biblie, hrana pe care omul o mănâncă, lumea din care trebuie să se împărtășească pentru a trăi îi este dată de Dumnezeu și îi este dată ca și comuniune cu Dum-

nezeu. Lumea, ca hrană a omului, nu este ceva „material” și limitat la funcții materiale, diferită, deci opusă funcțiilor specific „spirituale” prin care omul este legat de Dumnezeu. Tot ceea ce există este darul lui Dumnezeu pentru om, și totul există pentru a-L face pe Dumnezeu cunoscut omului, pentru a face din viața omului comuniune cu Dumnezeu. Este iubirea divină devenită hrană, devenită viață pentru om. Dumnezeu *binecuvântează* tot ceea ce El creează, iar în limbaj biblic aceasta înseamnă că El face din întreaga creație semn și mijloc al prezenței și al înțelepciunii, al iubirii și revelației Sale. „Gustați și vedeți că bun este Domnul” (Ps. 33, 8).

Omul este o ființă înfometată. Dar el este înfometat de Dumnezeu. Dincolo de toată această foame a vieții noastre este Dumnezeu. Toată dorința este, în cele din urmă, o dorire a Lui. Cu siguranță omul nu este singura ființă flămândă. Tot ce există trăiește mâncând. Întreaga creație depinde de hrană. Însă poziția unică a omului în univers este dată de faptul că el singur binecuvântează pe Dumnezeu pentru hrana și viața pe care le primește de la El. El singur răspunde binecuvântării lui Dumnezeu cu propria sa binecuvântare. Semnificativ pentru viața din grădina raiului este faptul că omul *dă nume* lucrurilor. De îndată ce au fost create animalele, ca să-i țină tovărășie lui Adam, Dumnezeu i le aduce pe acestea pentru a vedea cum le va numi: „...așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam”. Dar, în Biblie, un nume este infinit mai mult decât un mijloc prin care să se distingă un lucru de altul. El descoperă esența însăși a unui lucru, sau mai degrabă dezvăluie

esența acestuia, ca dar al lui Dumnezeu. A numi un lucru înseamnă a arăta înțelesul și valoarea pe care i le-a dat Dumnezeu, a-l cunoaște ca venind de la Dumnezeu și a-i cunoaște locul și funcția în cosmosul creat de Dumnezeu.

A numi un lucru înseamnă, cu alte cuvinte, a-L binecuvânta pe Dumnezeu pentru el și prin el. Și, în Biblie, a-L binecuvânta pe Dumnezeu nu este un act „religios” sau „cultic”, ci chiar *mod de viață*. Dumnezeu a binecuvântat lumea, l-a binecuvântat pe om, a binecuvântat ziua a șaptea (adică timpul), și aceasta înseamnă că a umplut tot ce există cu iubirea și bunătatea Sa, le-a făcut pe toate, adică, bune foarte. Așa încât singura reacție naturală („și nu supranaturală”) a omului, căruia Dumnezeu i-a dat această lume binecuvântată și sfințită, este de a-L binecuvânta și el pe Dumnezeu, de a-i mulțumi, de a vedea lumea așa cum o vede Dumnezeu și - în acest act de recunoștință și adorare - de a cunoaște, a numi și a stăpâni lumea. Toate calitățile raționale, spirituale și de alt fel ale omului, care-l disting de celelalte creaturi, își au centrul și realizarea finală în această capacitate de a-L binecuvânta pe Dumnezeu, de a înțelege, așa-zicând, sensul setei și foamei care constituie viața lui. „Homo sapiens”, „homo faber”..., dar, mai întâi de toate, „homo adorans”. Prima definiție a omului, cea de bază, este că el este *preotul*. El stă în centrul lumii și o unifică prin actul său de binecuvântare a lui Dumnezeu, primind lumea de la Dumnezeu, oferind-o lui Dumnezeu. Și umplând lumea cu această Euharistie, el transformă viața sa, cea pe care o primește de la lume, în viață în Dumnezeu, în comuniune cu El.

Lumea a fost creată ca „materie”, material al unei euharistii atotcuprinzătoare, și omul a fost creat ca preot al acestei cosmice slujiri sacramentale.

Iar oamenii înțeleg toate acestea, chiar dacă instinctiv, și nu rațional. Veacuri de secularism au eșuat în strădania de a transforma acțiunea de a mânca în ceva strict utilitarist. Hrana este încă tratată cu venerație. A mânca este încă o ceremonie – ultimul „sacrament natural” al familiei și prieteniei, al vieții care este mai mult decât „a mânca” și „a bea”. A mânca continuă să fie încă ceva mai mult decât a menține funcțiile organice. Deși oamenii poate nu înțeleg ce este acest „ceva mai mult”, totuși ei simt nevoia să-l celebreze. Ei sunt înfometați și însetați de viața sacramentală.

3

Nu este deci întâmplător faptul că relatarea biblică despre cădere se concentrează din nou asupra hranei. Omul a mâncat din fructul oprit. Fructul acelui pom, indiferent de semnificația lui, era diferit de oricare alt fruct din grădina raiului; el nu i-a fost oferit ca dar omului. Pentru că n-a fost dat, pentru că n-a fost binecuvântat de Dumnezeu, era o hrană a cărei consumare a fost condamnată a fi comuniune doar cu ea însăși, și nu cu Dumnezeu. Fructul oprit este imaginea lumii care este iubită doar pentru ea însăși, iar mâncarea lui este imaginea vieții înțeleasă ca scop în sine.

A iubi nu este ușor, și omenirea a ales să nu răspundă iubirii lui Dumnezeu. Omul a iubit lumea, dar ca scop în sine, și nu ca transparență spre Dumnezeu. Și omul a făcut acest lucru într-un mod atât de consecvent, încât acesta a devenit ceva care plutește „în aer”. Este firesc pentru om să experimenteze lumea ca opacă, și nu pătrunsă de prezența lui Dumnezeu. Pare firesc a trăi o viață care să nu fie mulțumire pentru darul lui Dumnezeu, care este lumea. Pare firesc a nu fi euharistic.

Lumea este o lume căzută pentru că s-a îndepărtat de conștiința că Dumnezeu este totul în toate. Acumularea acestei lipse de cinstire față de Dumnezeu este păcatul original care vatămă lumea. Chiar și religia acestei lumi căzute nu o poate vindeca sau răscumpăra, pentru că a acceptat restrângerea lui Dumnezeu la o zonă numită „sacră” („spirituală”, „supranaturală”), opusă lumii, care este „profană”. Ea a acceptat secularismul atotcuprinzător care încearcă să sustragă lumea de la Dumnezeu.

Dependența firească a omului de lume era menită să fie transformată în mod constant într-o comuniune cu Dumnezeu, în care se află toată viața. Omul era menit să fie preot al unei euharistii, aducând lumea în dar lui Dumnezeu, și prin această dăruire el urma să primească viața ca dar. Dar, în lumea căzută omul nu are puterea preoțească de a face acest lucru. Dependența lui de lume devine un circuit închis, și capacitatea lui de a iubi este abătută de la ținta ei. El încă iubește, este încă înfometat. El știe că este dependent de ceva ce este dincolo de el. Totuși dragostea și dependența lui se raportează doar la lumea în sine. El

nu știe că a respira poate fi comuniune cu Dumnezeu. El nu-și dă seama că a mânca poate însemna a primi viață de la Dumnezeu, mai mult decât în înțelesul ei fizic. El uită că lumea, aerul ei, mâncarea ei nu pot aduce viață prin ele însele, ci doar în măsura în care sunt primite și acceptate pentru Dumnezeu, în Dumnezeu și ca purtătoare ale darului divin al vieții. Luate în sine, ele pot produce doar aparența vieții.

Atunci când vedem lumea ca un scop în sine, totul capătă o valoare în sine și, prin urmare, pierde orice valoare, pentru că doar în Dumnezeu se găsește înțelesul (valoarea) a toate, și lumea este plină de sens doar atunci când ea este „sacrament” al prezenței lui Dumnezeu. Lucrurile tratate doar ca lucruri în sine se distrug pe ele însele, pentru că doar în Dumnezeu au ele viață. Lumea naturii, separată de izvorul vieții, este o lume muribundă. Pentru cel care consideră că hrana în sine este izvorul vieții, mâncarea este comuniune cu această lume muribundă, este comuniune cu moartea. Hrana în sine este moartă, este viața care a murit și de aceea trebuie păstrată în frigider, ca și un cadavru.

Pentru că „plata păcatului este moartea”. Viața pe care omul a ales-o a fost doar o aparență a vieții. Și Dumnezeu i-a arătat că el însuși a decis să mănânce pâine într-un fel care pur și simplu îl va reîntoarce în pământul din care atât el, cât și pâinea au fost luați. *„Pentru că țărână ești și în țărână te vei întoarce”*. Omul a pierdut viața euharistică, el a pierdut viața vieții înseși, puterea de a o transforma în Viață. El a încetat să fie preotul lumii, și a devenit sclavul ei.

În relatarea biblică ni se spune că aceasta s-a petrecut în „răcoarea serii”, adică noaptea. Și Adam, atunci când a părăsit grădina raiului, unde viața era menită să fie euharistică – o oferire a lumii cu mulțumire lui Dumnezeu, a aruncat întreaga lume în întuneric. Într-una din frumoasele cântări din imnologia bizantină, Adam este înfățișat stând în afara raiului și plângând la porțile lui. Aceasta este imaginea omului însuși.

4

Vom întrerupe aici, pentru un timp, această temă a hranei. Am început cu ea doar pentru a elibera termenii „sacramental” și „euharistic” de conotațiile pe care le-au dobândit în lunga istorie a teologiei teoretice, unde aceștia sunt aplicați aproape exclusiv în cadrul opoziției: „natural” – „supranatural” și „sacru” – „profan”, adică în cadrul unei opoziții între religie și viață, care face viața, în cele din urmă cu neputință de răscumpărat, și din punct de vedere religios, lipsită de sens. Din perspectiva noastră, însă, păcatul „original” nu constă în primul rând în aceea că omul „nu s-a supus” lui Dumnezeu; păcatul este că omul a încetat să fie înfometat de Dumnezeu și numai de El, a încetat să-și vadă întreaga sa viață depinzând de înțelegerea întregii lumi ca sacrament al comuniunii cu Dumnezeu. Păcatul nu a constatat în aceea că omul și-a neglijat datoriile religioase. Păcatul a constatat în aceea că omul a cugetat la Dumnezeu în termenii religiei, adică opunându-L pe Dumnezeu vieții. Viața neeuharistică a omului într-o lume neeuharistică este adevă-

rata lui cădere. Căderea nu constă în faptul că el a ales lumea în locul lui Dumnezeu, că a stricat echilibrul dintre spiritual și material, ci că a făcut lumea să fie *materială*, el care era menit să o transforme în „viață în Dumnezeu”, plină de sens și duh.

Dar, vestea cea bună adusă de creștinism este că Dumnezeu nu l-a părăsit pe om în exilul său, în starea primejdioasă a unei năzuințe lipsite de sens. El l-a creat pe om „după inima Sa” și pentru Sine, și omul s-a zbatut în libertatea sa pentru a găsi răspuns la misterioasa foame din el. În acest moment al totalei neîmpliniri, Dumnezeu a acționat în mod decisiv: în întunericul în care omul bâjbâia căutându-și Paradisul pierdut, El a trimis lumină. El a procedat astfel nu ca într-o acțiune de salvare, pentru a-l recupera pe omul rătăcit: aceasta s-a făcut mai degrabă pentru împlinirea a ceea ce El a făgăduit dintru început. Dumnezeu a acționat astfel pentru ca omul să-L cunoască cu adevărat și să înțeleagă încotro îl mână foamea sa.

Lumina pe care a trimis-o Dumnezeu a fost Fiul Său: Lumina nestinsă care mereu a luminat întunericul vieții dar care acum s-a văzut în toată strălucirea ei.

Înainte ca Hristos să fi venit, Dumnezeu îi făgăduise omului că Îl va trimite. El a făcut aceasta în chip major grăind prin proorocii lui Israel, dar și în alte multe chipuri prin care El a comunicat cu omul. În calitate de creștini, noi credem că El, care este adevărul atât despre Dumnezeu cât și despre om, oferă pregustări ale Întrupării Sale în orice adevăr, chiar fragmentar. Credem, de asemenea, că Hristos este prezent în oricare căutător al adevărului. Simone Weil a spus că o persoană care fuge de Hristos, dacă se

îndreaptă spre ceea ce este adevărat, aleargă de fapt drept în brațele Lui.

Multe dintre adevărurile despre Dumnezeu au fost revelate de asemenea și în lunga istorie a religiei, și acest lucru este vădit pentru creștini prin referire la dreptarul adevărului, Hristos. În marile religii, care au dat formă aspirațiilor umane, Dumnezeu face să cânte o orchestră care, departe de a fi deplin armonizată, produce totuși uneori o muzică plină de profunzime.

Creștinismul este însă, într-un sens profund, *sfârșitul oricărei religii*. În convorbirea cu femeia samaritană la fântâna lui Iacob, Iisus a arătat limpede acest lucru. "Doamne", i-a spus femeia, „văd că Tu ești prooroc. Părinții noștri s-au închinat pe acest munte, iar voi ziceți că în Ierusalim este locul unde trebuie a se închina”. Și Iisus i-a zis: "Femeie, crede-Mă că vine ceasul când nici pe muntele acesta, nici în Ierusalim nu vă veți închina Tatălui... Dar vine ceasul, și acum este, când adevărații închinători se vor închina Tatălui în duh și în adevăr, căci și Tatăl astfel de închinători dorește" (In. 4, 19-21, 23). Ea i-a pus o întrebare despre cult, dar în răspunsul Său Iisus a modificat întreaga perspectivă. De fapt, nicăieri în Noul Testament, creștinismul nu este prezentat ca un cult sau ca o religie. Religia este necesară acolo unde există un zid despărțitor între Dumnezeu și om. Dar Hristos, care este atât Dumnezeu cât și Om, a dărâmat zidul dintre om și Dumnezeu. El a inaugurat o nouă viață, nu o nouă religie.

Această libertate a Bisericii primare față de „religie”, în sensul obișnuit, tradițional, al acestui cuvânt, i-a făcut pe păgâni să-i acuze pe creștini de

„ateism”. Creștinii n-au fost preocupați de vreo geografie sacră, n-au avut temple și nici un cult care să poată fi recunoscut ca atare de neamurile obișnuite cu solemnitățile cultelor de mistere. Nu a existat nici un interes religios specific pentru locurile în care a trăit Hristos. N-au existat pelerinaje. Vechea religie își avea miile ei de locuri și temple sacre; pentru creștini, toate acestea aparțineau trecutului. Nu era nevoie de temple zidite din piatră: Trupul lui Hristos, Biserica însăși, poporul cel nou adunat în El, erau singurul templu adevărat. „Dărâmați templul acesta și în trei zile îl voi ridica” (In. 2, 19).

Biserica însăși era noul și cerescul Ierusalim: Biserica *din* Ierusalim era, prin contrast, neimportantă. Faptul că *Hristos vine* și aici și este *prezent* acum și aici era mult mai semnificativ decât locurile unde El fusese în timpul vieții pământești. Realitatea istorică a lui Hristos era desigur temeiul de netăgăduit al credinței primilor creștini; totuși ei nu și-L aminteau pe El, știau că El este cu ei. Iar în El se afla sfârșitul „religiei”, pentru că El Însuși era Răspunsul la toate religiile, la foamea omului de Dumnezeu, pentru că în El viața pe care omul o pierduse – și care nu mai putea fi decât simbolizată, semnificată, cerută, prin religie – i-a fost înapoiată omului.

5

Lucrarea de față nu este un tratat de teologie sistematică. Ea nu încearcă să exploreze toate aspectele și implicațiile acestui Răspuns. Și nici nu pretinde să adauge ceva – în mica ei întindere – la înțelepciunea

acumulată în nenumărate volume de „teologii” și „dogmatici”. Scopul acestei cărți este mai modest: de a reaminti că, în Hristos, viața – viața în deplinătatea ei – i-a fost restituită omului, i-a fost din nou oferită ca sacrament și comuniune, a devenit Euharistie. Și, încă, de a arăta – fie și numai parțial și superficial – semnificația acestei Euharistii pentru misiunea noastră în lume. Creștinul apusean este obișnuit să înțeleagă sacramentul ca opus Cuvântului și el leagă misiunea de Cuvânt, și nu de sacrament. Mai mult, el este obișnuit să considere sacramentul ca fiind, poate, o parte sau o instituție sau un act, esențial și clar definit, *al* Bisericii și *în cadrul* Bisericii, și nu înțelege Biserica ca fiind ea însăși sacramentul prezenței și lucrării lui Hristos. Și, în fine, el este, în primul rând, interesat de anumite chestiuni extrem de „formale” privind tainele: numărul lor, „validitatea” lor, instituirea lor etc. Scopul nostru este, de aceea, de a arăta că există și că întotdeauna a existat o perspectivă diferită, o abordare diferită a sacramentului și că această abordare poate avea o importanță crucială pentru chestiunea arzătoare a misiunii noastre, a mărturisirii lui Hristos de către noi în lume. Pentru că întrebarea fundamentală este: ce *mărturisim noi*? Ceea ce am văzut cu ochii noștri și mâinile noastre au pipăit? Cele la care am fost făcuți părtași și din care ne-am împărtășit? La ce îi chemăm pe oameni? Ce le putem noi oferi?

Acest eseu este scris de către un ortodox și din perspectiva Bisericii Ortodoxe. Dar nu este o carte despre Ortodoxie așa cum sunt scrise și înțelese astăzi cărțile despre Ortodoxie. Există o abordare „apuseană” a Răsăritului, pe care ortodocșii înșiși au

acceptat-o. Astfel, Ortodoxia este prezentată, de obicei, ca specializată în „misticism” și „spiritualitate”, ca refugiu tuturor celor care sunt însetați și înfometați de „ospățul spiritual”. Bisericii Ortodoxe i s-au desemnat locul și funcția de Biserică „liturgică” și „sacramentală”, *prin urmare* indiferentă, mai mult sau mai puțin, față de misiune. Dar toate acestea sunt greșite. Poate că ortodocșii n-au reușit să vadă implicațiile reale ale „sacramentalismului” lor, dar înțelesul lui fundamental cu siguranță nu este acela al evadării într-o „spiritualitate” atemporală, departe de lumea anostă a „acțiunii”. Tocmai acest înțeles adevărat ar vrea autorul acestor rânduri să-l descopere și să-l împărtășească cititorilor săi.

Însă existența unor biserici minunate, cu „slujbe de miezonoptică”, cu icoane și procesiuni, cu o liturghie care pentru a fi săvârșită corespunzător are nevoie de nu mai puțin de 27 de cărți liturgice voluminoase – toate acestea par să contrazică ce s-a spus mai sus despre creștinism, ca „sfârșit al religiei”. Este el astfel, în realitate? Și dacă nu, care este sensul tuturor acestora în lumea reală în care trăim și pentru a cărei viață Dumnezeu L-a dat pe Fiul Său?

II

EUHARISTIA

1

În această lume Hristos a fost respins. El era expresia desăvârșită a vieții așa cum a voit-o Dumnezeu. Viața fragmentară a lumii a fost unificată în viața Lui; El era bătaia inimii acestei lumi, și lumea L-a omorât. Dar în acel act ucigaș, lumea însăși a murit. Ea a pierdut ultima șansă de a deveni raiul pentru care Dumnezeu a creat-o. Noi putem continua să producem bunuri materiale noi și mai bune. Putem construi o societate mai umană, care ne-ar putea feri să ne nimicim unii pe alții. Dar atunci când Hristos, adevărata viață a lumii, a fost respins, acesta a fost începutul sfârșitului. Această respingere a avut un caracter final: El a fost răstignit pentru totdeauna. Așa cum a spus Pascal: „Hristos este în agonie până la sfârșitul lumii”.

Creștinismul pare adesea, însă, să spună că, dacă oamenii se străduiesc din toate puterile să ducă o viață cu adevărat creștină, răstignirea poate fi cumva anulată. Aceasta, pentru că creștinismul a uitat de sine, a uitat că întotdeauna, mai presus de toate, trebuie să stea lângă Cruce. Nu că această lume nu ar putea fi îmbunătățită – unul dintre țelurile noastre este cu siguranță acela de a activa pentru pace, dreptate,

libertate. Dar, dacă ea poate fi îmbunătățită, ea nu poate niciodată deveni ceea ce Dumnezeu a voit să fie. Creștinismul nu condamnă lumea. Lumea s-a condamnat pe sine însăși atunci când, pe Golgota, L-a condamnat pe Cel care era adevăratul ei sine. „În lume era și lumea prin El s-a făcut, dar lumea nu L-a cunoscut” (In. 1, 10). Dacă cugetăm în mod profund la înțelesul real, la proporțiile reale ale acestor cuvinte, înțelegem că, în calitate de creștini și întrucât suntem creștini, noi suntem în primul rând martori ai acelui *sfârșit*, sfârșit al oricărei bucurii firești, sfârșit al oricărei mulțumiri a omului cu lumea și cu sine însuși, sfârșit, cu adevărat, al vieții însăși ca o rezonabilă și rațional organizată „căutare a fericirii”. Creștinii nu au avut de așteptat apariția susținătorilor moderni ai anxietății, disperării și absurdității existențialiste pentru a-și da seama de toate acestea. Și cu toate că, în decursul îndelungii lor istorii, creștinii au uitat prea adesea de semnificația Crucii și s-au bucurat de viață ca și când „nimic nu s-ar fi întâmplat”, cu toate că fiecare dintre noi prea adesea „ne luăm timp liber” – noi știm că în lumea în care Hristos a murit, „viața firească” a luat sfârșit.

2

Și totuși, chiar de la începuturile sale, creștinismul a fost o proclamare a bucuriei, a singurei bucurii posibile pe pământ. El a făcut imposibilă orice altă bucurie, pe care de obicei o socotim posibilă. Dar în cadrul acestei imposibilități, chiar în străfundul aces-

tei întunecimi, el a vestit și a împărtășit o nouă și atotcuprinzătoare bucurie, și cu această bucurie el a transformat Sfârșitul într-un Început. Fără vestirea acestei bucurii, creștinismul este de neînțeles. Doar ca bucurie Biserica a biruit în lume, și a pierdut lumea atunci când a pierdut această bucurie și a încetat să fie o mărturie credibilă a acesteia. Dintre toate acuzațiile la adresa creștinilor, cea mai teribilă a fost rostită de Nietzsche, când a spus că aceștia nu cunosc bucuria.

Să uităm, deci, pentru un timp, discuțiile teoretice despre Biserică, misiunea ei, metodele ei. Nu pentru că aceste discuții ar fi eronate sau inutile – dar ele nu pot fi folositoare și semnificative decât într-un context fundamental, iar acest context este „marea bucurie” din care s-au dezvoltat și au dobândit sens toate celelalte în creștinism. „Căci, iată, vă vestesc vouă bucurie mare” – așa începe Evanghelia, iar sfârșitul ei este: „Iar ei, închinându-se Lui, s-au întors în Ierusalim cu bucurie mare” (Lc. 2, 10; 24, 52). Și noi trebuie să redobândim semnificația acestei mari bucurii. Trebuie, dacă este posibil, să ne împărtășim de ea, înainte de a discuta orice altceva – programe și misiuni, proiecte și tehnici.

Bucuria însă nu este ceva care se poate defini și analiza. În bucurie se intră. „Intră întru bucuria Domnului tău” (Mt. 25, 21). Și noi nu avem alt mijloc de a intra în această bucurie, nici o cale de a o înțelege, în afară de singura lucrare care, de la început, a fost pentru Biserică atât izvorul, cât și împlinirea bucuriei, însuși sacramentul bucuriei, Euharistia.

Euharistia este o liturghie. Și cel care zice astăzi *liturghie* este posibil să se implice într-o controversă, întrucât pentru unii – „cei cu o concepție liturgică” –, dintre toate activitățile Bisericii liturghia este cea mai importantă, dacă nu singura. Pentru alții, liturghia este o deviere estetică și spirituală de la sarcina reală a Bisericii. Există astăzi Biserici și creștini „liturgici” și „neliturgici”. Această controversă însă este inutilă, întrucât își are rădăcinile într-o înțelegere fundamental greșită - înțelegerea „liturgică” a liturghiei. Ea constă în reducerea liturghiei la categorii „cultice”, definirea ei ca act sacru de cult, diferit, ca atare, nu doar de zona „profană” a vieții, ci și de toate celelalte activități ale Bisericii înseși. Dar nu aceasta este semnificația originară a cuvântului grecesc *leitourgia*. El a desemnat inițial o acțiune prin care un grup de oameni devine corporativ, ceea ce nu fuseseră mai înainte, când erau o simplă adunare de indivizi –, adică devine un întreg mai mare decât suma părților sale. El a mai însemnat funcție sau „slujire” a unui om, sau a unui grup, în numele și în interesul întregii comunități. Astfel, *leitourgia* vechiului Israel a fost lucrarea corporativă a celor puțini aleși pentru a pregăti lumea pentru venirea lui Mesia. Și, în chiar actul pregătirii, ei au devenit ceea ce au fost chemați să fie, Israelul lui Dumnezeu, instrumentul ales al țelului Său.

Astfel, Biserica însăși este o *leitourgia*, o slujire, o chemare la a lucra în această lume după modelul lui Hristos, la a da mărturie despre El și despre Împărăția Lui. Prin urmare, liturghia euharistică nu trebuie abordată și înțeleasă doar în termeni „liturgici” și „cultici”.

Tot așa precum creștinismul poate – și trebuie – să fie considerat sfârșitul religiei, la fel liturghia creștină în general și Euharistia în particular sunt, într-adevăr, sfârșitul cultului, al actului religios „sacru” izolat de, și opus vieții „profane” a comunității. Prima condiție pentru înțelegerea liturghiei este de a uita orice „pietate liturgică” specifică.

Euharistia este un sacrament. Dar și cel ce zice sacrament se implică într-o controversă. Dacă vorbim despre sacrament, unde este Cuvântul? Nu ne îndreptăm oare spre primejdiile „sacramentalismului” și „magicului”, spre o trădare a caracterului spiritual al Creștinismului? La aceste întrebări nu vom da nici un răspuns acum. Căci scopul eseului de față este de a arăta că acest context în care se pun astfel de întrebări nu este singurul posibil. În această fază vom spune doar că Euharistia este intrarea Bisericii în bucuria Domnului ei. Iar a intra în această bucurie așa încât să fii o mărturie a ei în lume este cu adevărat chemarea însăși a Bisericii, *leitourgia* ei esențială, sacramentul prin care ea „devine ceea ce este”.

În scurta descriere a Euharistiei, care urmează, se vor face referiri mai cu seamă la liturghia euharistică ortodoxă, și aceasta pentru două motive. În primul rând pentru că despre Liturghie poate vorbi cu deplină convingere numai cel care a experimentat-o, iar experiența autorului rândurilor de față s-a produs în tradiția ortodoxă. Și, în al doilea rând, opinia unanimă a „liturgiștilor” este că liturghia ortodoxă a păstrat cel mai bine acele elemente și acele accente care constituie însăși tema acestei cărți.

3

Liturghia euharistică poate fi cel mai bine înțeleasă dacă este privită precum o călătorie sau procesiune. Ea este o călătorie a Bisericii în dimensiunea Împărăției. Folosim termenul „dimensiune” pentru că pare calea cea mai bună de a indica felul intrării noastre sacramentale în viața lui Hristos cel înviat. Diapozitivele capătă viață atunci când sunt proiectate în trei dimensiuni în loc de două. Adăugarea unei noi dimensiuni ne îngăduie să vedem mult mai bine realitatea a ceea ce a fost fotografiat. În chip foarte asemănător deși, desigur, orice analogie este nepotrivită, intrarea noastră în prezența lui Hristos este o intrare într-o a patra dimensiune care ne îngăduie să vedem realitatea esențială a vieții. Ea nu este o fugă de lume, ci mai degrabă situarea pe o poziție avantajoasă, de pe care putem privi cu mai multă profunzime în realitatea lumii.

Călătoria începe atunci când creștinii pleacă de acasă, de când se ridică din patul lor. Într-adevăr, ei își părăsesc viața din această lume prezentă și concretă și, fie că trebuie să conducă mașina câțiva kilometri, fie că străbat pe jos câteva străzi, un act sacramental are deja loc, un act care este condiția însăși a orice urmează să se întâmple. Pentru că ei sunt pe cale de a *constitui Biserica*, sau, ca să fiu mai exact, de a fi transformați în Biserica lui Dumnezeu. Ei, care au fost persoane individuale, unii albi, alții negri, unii săraci, alții bogați, ei, care au fost lumea „naturală” și o comunitate naturală sunt chemați acum „să se

adune într-un loc", să-și aducă viețile lor, însăși „lumea” lor cu ei și să devină, să fie mai mult decât ceea ce sunt: o nouă comunitate cu o nouă viață. Noi suntem deja cu mult dincolo de categoriile cultului și rugăciunii comune. Scopul acestei „veniri împreună” nu este pur și simplu de a adăuga o dimensiune religioasă comunității naturale, de a o face „mai bună” – mai responsabilă, mai creștină. Scopul este de a realiza Biserica, și aceasta înseamnă a-L face prezent pe Cel în care toate lucrurile se află la capătul lor și în același timp, la începutul lor.

Liturghia începe deci ca o reală separare de lume. În încercarea noastră de a face creștinismul atractiv pentru omul de pe stradă, adesea am minimalizat sau chiar am uitat în întregime de această separare necesară. Întotdeauna dorim să facem creștinismul „de înțeles” și „acceptabil” pentru acest mitic om „modern” de pe stradă. Și uităm că Hristos despre care vorbim „nu este din lumea aceasta” și că, după Învierea Sa, El nu a fost recunoscut nici chiar de către ucenicii Lui. Maria Magdalena a crezut că este un grădinar oarecare. Când doi dintre ucenicii Lui mergeau spre Emaus, „Isus însuși, apropiindu-Se, mergea împreună cu ei”, dar ei nu L-au cunoscut până când „luând El pâinea, a binecuvântat și, frângând, le-a dat lor” (Lc. 24, 15-16; 30). El li S-a arătat celor doisprezece, „ușile fiind încuiate”. Dar se pare că nu mai era suficient pur și simplu să știe că El era Fiul Mariei. Nu exista imperativul fizic, ca să-L recunoască. Cu alte cuvinte, El nu mai era o „parte” a acestei lumi, a realității ei și a-L recunoaște, a intra într-o bucuria prezenței

Lui, a fi cu El însemna o convertire la o altă realitate. Proslăvirea Domnului nu are evidența zdrobitoare, obiectivă a umilirii Sale și a crucii. Proslăvirea Sa este cunoscută doar prin moartea tainică, în apa botezului, prin ungerea Duhului Sfânt. Ea este cunoscută doar în deplinătatea Bisericii, în timp ce ea se adună pentru a-L întâlni pe Domnul și pentru a deveni părtașă la viața lui Hristos înviat.

Primii creștini au înțeles că, pentru a deveni templu al Duhului Sfânt, trebuie să se înalțe la Cer, acolo unde S-a înălțat Hristos. Ei au mai înțeles că această înălțare este condiția însăși a misiunii lor în lume, a slujirii de către ei a lumii. Pentru că acolo – în cer – ei erau cufundați în viața cea nouă a Împărăției; și atunci când, după această „liturghie a înălțării”, ei se reîntorceau în lume, fețele lor reflectau lumina, „bucuria și pacea” acelei Împărății, și ei erau cu adevărat martori ai ei. Creștinii nu au adus nici programe și nici teorii; dar oriunde mergeau ei, semințele Împărăției încolțeau, credința era aprinsă, viața era transfigurată; lucrurile imposibile deveneau posibile. Ei erau cu adevărat martori, și când erau întrebați „de unde răsare această lumină, unde este izvorul acestei puteri?”, ei știau ce să răspundă și încotro să îndrume oamenii. În Biserică, astăzi, atât de des descoperim că întâlnim aceeași lume veche, și nu pe Hristos și Împărăția Lui. Noi nu ne dăm seama că niciodată nu ajungem undeva, pentru că niciodată nu părăsim un loc.

A pleca, a ajunge... Acesta este *începutul*, punctul de plecare al sacramentului, condiția puterii și realității lui transformatoare.

4

Liturghia ortodoxă începe cu doxologia solemnă: „Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor”. De la început este anunțată destinația: călătorim spre Împărăție. Acesta este locul spre care mergem – și nu în mod simbolic, ci real. În limbajul Bibliei, care este și limbajul Bisericii, a binecuvânta Împărăția nu înseamnă pur și simplu a o aclama. Înseamnă a o declara ca scop, ca țel al tuturor dorințelor și intereselor noastre, al întregii noastre vieți, ca valoarea supremă și absolută a tot ceea ce există. A binecuvânta este a accepta cu iubire și a te mișca spre ceea ce este iubit și acceptat. Astfel, Biserica este comunitatea celor cărora le-a fost descoperită destinația ultimă a întregii vieți și care au acceptat-o. Această acceptare este exprimată în răspunsul solemn la doxologie: Amin. Acesta este, într-adevăr, unul dintre cele mai importante cuvinte din lume, pentru că el exprimă acordul Bisericii de a-L urma pe Hristos în înălțarea Lui la Tatăl, de a face din această înălțare destinul omului. Acesta este darul lui Hristos pentru noi, întrucât doar în El putem spune „amin” lui Dumnezeu, sau mai degrabă El însuși este „Aminul” nostru către Dumnezeu, și Biserica este un „amin” către Hristos. Acest „amin” decide soarta rasei umane. El descoperă că mișcarea către Dumnezeu a început.

Dar noi suntem încă foarte la început. Am părăsit „această lume”. Ne-am adunat la un loc. Ni s-a vestit destinația. Am zis „amin” acestei vestiri. Noi suntem *ecclesia*, răspunsul la această chemare și poruncă. Și

începem cu „rugăciuni și cereri comune”, cu o laudă plină de bucurie. O dată mai mult trebuie accentuat faptul că adunarea euharistică este plină de bucurie. Căci accentul medieval pus pe cruce, deși nu este greșit, este unilateral. Liturghia este, înainte de orice, adunarea plină de bucurie a celor care Îl vor întâlni pe Domnul cel înviat și vor intra cu El în camera de nuntă. Și tocmai această bucurie a așteptării și această așteptare a bucuriei sunt exprimate în cântare și ritual, în veșminte și tămâiere, în acea întreagă „frumusețe” a liturghiei care adeseori a fost înfierată ca inutilă și chiar păcătoasă.

Este inutilă, într-adevăr, pentru că ne situăm dincolo de categoriile „necesarului”. Frumusețea nu este niciodată „necesară”, „funcțională” sau „folositoare”. Atunci când, așteptând pe cineva drag, așternem masa și o împodobim cu lumânări și flori, facem toate acestea nu din necesitate, ci din dragoste. Și Biserica este dragoste, așteptare și bucurie. Potrivit tradiției noastre ortodoxe, ea este cerul pe pământ, este bucuria copilăriei redobândite, acea bucurie nestânjenită, necondiționată și dezinteresată, singura în stare să transforme lumea. În evlavia noastră matură, serioasă, noi cerem definiții și justificări, și ele sunt înrădăcinate în teamă – teama de denaturare, de deviere, de „influențe păgâne” și de câte altele. Dar „cel ce se teme nu este desăvârșit în iubire” (I In. 4, 18). Atâta vreme cât creștinii vor iubi Împărăția lui Dumnezeu și nu doar vor discuta despre ea, ei o „vor reprezenta” și semnifica în ceva artistic și în frumos. Și săvârșitorul acestei taine a bucuriei se va înveșmânta în preafrumoase odăjdii, pentru că el este îmbrăcat în slava

Împărăției, pentru că până și în aspectul omului se vede slava lui Dumnezeu. În Euharistie noi ne aflăm în prezența lui Hristos și asemenea lui Moise înaintea lui Dumnezeu, suntem acoperiți cu slava Lui. Hristos însuși a purtat o îmbrăcămintă țesută dintr-un singur fir, pe care soldații, pe Golgota, nu s-au îndurat s-o sfâșie; cu siguranță ea nu fusese cumpărată în piață, ci fusese făcută de niște mâini iubitoare. Da, frumusețea pregătirii noastre pentru Euharistie nu are o utilitate practică. Romano Guardini a vorbit în mod înțelept despre această frumusețe fără rost practic. Astfel, vorbind despre liturghie, el spune:

„Omului, cu ajutorul harului, îi este dată posibilitatea de a-și schimba ființa fundamentală, de a deveni cu adevărat ceea ce el ar trebui să fie și tânjește să fie, potrivit destinului său dumnezeiesc, adică un copil al lui Dumnezeu. În liturghie el intră „la Dumnezeu, care bucură tinerețea lui...”. Întrucât viața liturghiei este superioară celei căreia realitatea obișnuită îi dă fie posibilitatea, fie forma de expresie, ea adaptează forme și metode potrivite din singura sferă în care acestea pot fi găsite, adică din artă. Ea vorbește măsurat și melodios; folosește gesturi riguroase, ritmice; se îmbracă în culori și veșminte fără nici o legătură cu viața de fiecare zi... Ea este, în înțelesul cel mai înalt, viața unui copil, în care totul este imagine, melodie și cântec. Astfel, acesta este faptul minunat pe care îl demonstrează liturghia: ea unește actul și realitatea într-o stare de copilărie supranaturală înaintea lui Dumnezeu”.¹

1. Romano Guardini, *The Church and The Catholic, and The Spirit of the Liturgy* (New York, 1950), p.180-181.

5

Următorul act al liturghiei este *întrarea* slujitorului în altar. Acesteia i s-au dat toate explicațiile simbolice posibile, dar ea nu este un „simbol”. Este însăși mișcarea Bisericii ca *trecere* de la vechi la nou, de la „această lume” în „lumea ce va să vină” și, ca atare, este mișcarea esențială a „călătoriei” liturgice. În această lume nu există altar, iar templul a fost distrus. Întrucât singurul altar este Hristos însuși, omenitatea Sa, pe care El a asumat-o și îndumnezeit-o și a făcut-o templu al lui Dumnezeu, altarul prezenței Sale; iar pentru că Hristos S-a înălțat la cer, altarul este astfel semn că în Hristos ni s-a dat acces în cer, că Biserica este „*trece-rea*” spre cer, *intrarea* în sanctuarul ceresc și că doar „*intrând*”, înălțându-se la cer, Biserica se împlinește pe sine, devine ceea ce este. Și astfel *intrarea*, această apropiere a slujitorului – și, în el, a întregii Biserici – de altar, nu este un simbol. Este actul crucial și decisiv în care sunt revelate și stabilite dimensiunile reale ale sacramentului. Nu „*harul*” coboară; Biserica intră în „*har*”, și har înseamnă făptura cea nouă, Împărăția, lumea ce va să fie. Și în timp ce slujitorul se apropie de altar, Biserica intonează imnul pe care îngerii îl cântă necontenit înaintea tronului lui Dumnezeu – „*Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte*” –, și preotul zice: „*Dumnezeule cel Sfânt, ... Cel ce cu glas întreit-sfânt ești lăudat de serafimi și slăvit de heruvimi și de toată puterea cerească închinat*”.

Îngerii nu se află aici pentru a decora și inspira. Ei simbolizează cerul, cel mai de deasupra, plin de slavă și mai presus de înțelegere, despre care știm doar un

singur lucru: că el răsună veșnic de lauda adusă slavei și sfințeniei dumnezeiești. „Sfânt” este numele real al lui Dumnezeu, nu Dumnezeul „savanților și filosofilor”, ci Dumnezeul cel viu al credinței. Cunoașterea despre Dumnezeu rezultă în definiții și distincții. Cunoașterea lui Dumnezeu duce la acest unic, incomprehensibil și totuși evident și inevitabil cuvânt: sfânt. Și prin acest cuvânt exprimăm atât faptul că Dumnezeu este Absolut Altul, Cel despre care nu știm nimic, și că El este sfârșitul foamei noastre, al tuturor dorințelor noastre, Cel neajuns, Care pune în mișcare voința noastră, comoara tănuită care ne atrage, și că de fapt nu este nimic vrednic de cunoscut în afară de El. „Sfânt” este cuvântul, cântarea, „reacția” Bisericii, la intrarea sa în cer, când stă în fața slavei cerești a lui Dumnezeu.

6

Acum, pentru prima dată de când a început călătoria euharistică, preotul slujitor se întoarce spre popor. Până aici el a fost cel care a condus Biserica în ascensiunea ei, dar acum mișcarea și-a atins țelul. Și preotul, a cărui liturghie, a cărui unică funcție și ascultare în Biserică este de a reprezenta, de a face prezentă preoția lui Hristos însuși, spune poporului: „Pace vouă”. În Hristos, omul se întoarce la Dumnezeu și, în Hristos, Dumnezeu vine la om. Ca Noul Adam, ca omul desăvârșit, El ne conduce la Dumnezeu; ca Dumnezeu întrupat, El ni-L revelează pe Tatăl și ne împacă cu Dumnezeu. El este pacea noastră – împăcarea cu

Dumnezeu, iertarea dumnezeiască, comuniunea. Iar pacea pe care preotul o vestește și pe care ne-o dă este pacea pe care Hristos a întemeiat-o între Dumnezeu și lumea Sa, și în care noi, Biserica, am intrat.

În această pace – care „depășește orice înțelegere” – începe acum liturghia Cuvântului. Creștinii apuseni sunt așa de obișnuiți să distingă Cuvântul de sacrament, încât poate fi dificil pentru ei să înțeleagă că, în perspectivă ortodoxă, liturghia Cuvântului este tot atât de sacramentală pe cât de „evangelic” este sacramentul. Sacramentul este o manifestare a Cuvântului. Și atâta vreme cât nu se depășește dihotomia dintre Cuvânt și sacrament, nu poate fi înțeles adevăratul sens, atât al Cuvântului, cât și al sacramentului, și în special adevăratul înțeles al „sacramentalismului” creștin, în toate implicațiile lor minunate. Vestirea Cuvântului este un act sacramental prin excelență pentru că este un act transformator. El transformă cuvintele omenești ale Evangheliei în Cuvântul lui Dumnezeu și manifestare a Împărăției. Iar pe omul care ascultă Cuvântul îl transformă în receptacol al Cuvântului și templu al Duhului Sfânt. În fiecare sâmbătă seara, la Vecernia mare, Evanghelia este adusă în procesiune solemnă în mijlocul credincioșilor, și prin acest act este vestită și arătată Ziua Domnului. Pentru că Evanghelia nu este numai o „consemnare” a învierii lui Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu este eterna venire la noi a Domnului înviat, înseși puterea și bucuria Învierii.

În liturghie, citirea Evangheliei este precedată de „Aliluia”, de cântarea acestui misterios cuvânt „teofor” (purtător de Dumnezeu), care este salutul plin de

bucurie al celor care văd venirea Domnului, care cunosc prezența Lui și care își exprimă bucuria la această slăvită *parousia*. „Iată-L”, ar putea fi cea mai potrivită traducere a acestui cuvânt intraductibil.

Iată de ce citirea și predicarea Evangheliei în Biserica Ortodoxă este un *act liturgic*, o parte integrală și esențială a sacramentului. Ea este ascultată ca și Cuvânt al lui Dumnezeu și este primită în Duhul, adică în Biserică, cea care este viața Cuvântului și „creșterea” lui în lume.

7

Pâine și vin: pentru a înțelege semnificația lor inițială și veșnică, să uităm, pentru un timp, controversele nesfârșite care, puțin câte puțin, le-au transformat în „elemente” ale unei speculații teologice aproape abstracte. Într-adevăr, unul dintre principalele defecte ale teologiei sacramentale este că, în loc să urmeze etapele călătoriei euharistice, cu revelarea progresivă a înțelesului ei, teologii au aplicat Euharistiei un set de întrebări abstracte, pentru a o forța să intre în propriul lor cadru intelectual. În această abordare, liturghia în sine a dispărut din sfera interesului și investigației teologice, rămânând doar „momente” izolate, „formule” și „condiții de validitate”. A dispărut Euharistia ca act organic, atotcuprinzător și profund transformator al întregii Biserici, și au rămas doar părți, „esențiale” și „neesențiale”, „elemente”, „consecrare” etc. Astfel, de pildă, pentru a explica și defini înțelesul Euharistiei, în modul în care o face o anu-

mită teologie, nici nu mai este nevoie de cuvântul „euharistie”; el a devenit irelevant. Și totuși, pentru Părinții epocii primare, acesta era cuvântul cheie, care dădea unitate și sens tuturor „elementelor” liturghiei. Părinții numeau Euharistie pâinea și vinul punerii înainte, oferirea și sfințirea lor și, în cele din urmă, împărtășirea cu ele. Toate acestea erau *Euharistie*, și toate acestea puteau fi înțelese doar în cadrul Euharistiei.

Înaintând în liturghia euharistică, sosește vremea să-I oferim lui Dumnezeu în întregime viața noastră, pe noi înșine, lumea în care trăim. Aceasta este cea dintâi semnificație a aducerii de către noi la altar a elementelor care constituie hrana noastră. Pentru că știm deja că hrana este viață, că este principiul însuși al vieții și că întreaga lume a fost creată ca hrană pentru om. Știm, de asemenea, că a oferi lui Dumnezeu această hrană, această lume, această viață constituie funcția „euharistică” inițială a omului, însăși împlinirea sa ca om. Noi știm că am fost creați ca *slujitori* ai sacramentului vieții, ai transformării ei în viață-în-Dumnezeu, în comuniune cu Dumnezeu. Noi știm că adevărata viață este „euharistică”, un elan de iubire și adorare către Dumnezeu, în care pot fi revelate și împlinite sensul și valoarea a tot ce există. Știm că am pierdut această viață euharistică, dar, în final, știm că în Hristos, Noul Adam, Omul desăvârșit, această viață euharistică i-a fost redată omului. Pentru că El însuși a fost euharistie desăvârșită; El S-a adus pe Sine jertfă în totală supunere, iubire și recunoștință față de Dumnezeu, Care era însăși viața Lui, și El ne-a dăruit

această viață desăvârșită și euharistică. În El, Dumnezeu a devenit viața noastră.

Și astfel în această oferire lui Dumnezeu a pâinii și vinului, a hranei pe care trebuie să o mâncăm pentru a trăi, ne oferim pe noi înșine, viața noastră și întreaga lume lui Dumnezeu. „Întreaga lume, ca pe un măr, în mâini s-o luăm!”, a zis un poet rus. Aceasta este Euharistia noastră. Este ceea ce Adam n-a reușit să facă și care în Hristos a devenit însăși viața omului: elan de adorare și laudă în care toată bucuria și suferința, toată frumusețea și toată frustrarea, toată foamea și toată satisfacția sunt raportate la Țelul lor final și devin în cele din urmă *pline de sens*. Da, cu siguranță, aceasta înseamnă o *jertfă*, dar jertfa este cel mai firesc act al omului, esența însăși a vieții lui. Omul este o ființă jertfelnică, pentru că el își află viața în iubire, iar iubirea este jertfelnică: ea plasează valoarea, sensul însuși al vieții în altul și își dăruiește viața celuilalt, și în această dăruire, în această jertfă, descoperă sensul și bucuria vieții.

Noi oferim lumea și pe noi înșine lui Dumnezeu. Dar facem aceasta *în Hristos* și întru pomenirea Lui. Noi facem aceasta în Hristos pentru că El a oferit deja lui Dumnezeu tot ceea ce este de oferit, El a săvârșit o dată pentru totdeauna această Euharistie, și nimic nu a rămas neoferit. În El a fost *Viață* – și această viață a noastră a tuturor El a dat-o lui Dumnezeu. Biserica sunt toți cei care au fost primiți în viața euharistică a lui Hristos. Și noi facem aceasta *întru pomenirea Lui* pentru că, aducând în dar, iară și iară, viața noastră și lumea noastră lui Dumnezeu, descoperim de fiecare

dată că nu avem nimic altceva să-l oferim decât pe Hristos însuși – Viața lumii, deplinătatea a tot ce există. Ea este Euharistia Lui, și El este Euharistia. Așa cum se spune în rugăciunea punerii înainte, „El este cel ce aduce și Cel ce Se aduce”. Liturghia ne conduce în Euharistia atotcuprinzătoare a lui Hristos și ne descoperă faptul că singura Euharistie, singura adevărată ofrandă a lumii este Hristos. Venim, iară și iară, cu darul vieților noastre; aducem și „jertfim”, adică dăm lui Dumnezeu ceea ce El ne-a dat nouă; și de fiecare dată ajungem la capătul tuturor jertfelor, al tuturor dăruirilor, al desăvârșitei Euharistii, pentru că de fiecare dată ni se descoperă că Hristos *a oferit* tot ce există și că S-a jertfit pe El, și tot ce există, în suprema Sa jertfă de Sine. Noi toți suntem cuprinși în Euharistia lui Hristos, și Hristos este Euharistia noastră.

Și astfel, aducând pâinea și vinul la altar, noi cunoaștem că Hristos însuși este cel care ne poartă pe noi toți și toată viața noastră la Dumnezeu, în înălțarea Sa euharistică. De aceea, în acest moment al liturghiei noi comemorăm sau pomenim. „Domnul Dumnezeu să pomenească în Împărăția Sa...” Pomenirea este un act de iubire. Dumnezeu ne pomenește, și pomenirea Lui, iubirea Lui, este temelia lumii. Iar în Hristos și noi pomenim. Devenim din nou ființe deschise iubirii, pomenind și noi. Biserica, în separarea ei de „această lume”, în călătoria ei spre cer, *pomenește* lumea, pomenește pe toți oamenii, pomenește întreaga creație, o duce în iubire la Dumnezeu. Euharistia este sacrament al unei pomeniri cosmice: ea este, într-adevăr, o restaurare a iubirii ca viața însăși a lumii.

8

Pâinea și vinul sunt acum pe altar, acoperite, ascunse, așa cum viața noastră „este ascunsă cu Hristos întru Dumnezeu” (Col.3, 3). Acolo stă, ascunsă în Dumnezeu, viața în întregimea ei, viață pe care Hristos a adus-o înapoi la Dumnezeu. Și preotul slujitor rostește: „Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim...”. Urmează sărutarea păcii, unul dintre actele fundamentale ale liturghiei creștine. Biserica, pentru ca să fie Biserică, trebuie să fie descoperire a acestei iubiri divine pe care Dumnezeu „a revărsat-o în inimile noastre”. Fără această iubire nimic nu este „valid” în Biserică, întrucât nimic nu este posibil. Conținutul Euharistiei lui Hristos este iubirea, și doar prin iubire ajungem să pătrundem și să ne împărtășim de ea, pentru că noi nu suntem în stare de o asemenea iubire. Am pierdut această iubire. Hristos însă ne-a dăruit această iubire, și Biserica este acest dar. Biserica s-a întemeiat prin iubire și pe iubire, și în această lume ea trebuie să dea mărturie de această iubire, să o reprezinte, să facă iubirea prezentă. Doar iubirea creează și transformă: ea este, deci, „principiul” însuși al sacramentului.

9

„Sus să avem inimile”, spune preotul slujitor, iar poporul răspunde: „Avem, către Domnul”. Euharistia este *anaphora*, înălțare a ofrandei noastre, a noastră înșine. Este înălțarea Bisericii la cer. „Dar mă mai îngrijesc eu, oare, de cer”, spune Sfântul Ioan Hrisosto-

mul, „când eu însumi am devenit cer...?” Atât de adesea Euharistia a fost explicată cu referire doar la daruri: ce „se întâmplă” cu pâinea și vinul, și de ce, și când se întâmplă! Dar trebuie să înțelegem că ceea ce „se întâmplă” cu pâinea și vinul se întâmplă pentru că ceva s-a întâmplat mai întâi cu noi, cu Biserica. Pentru că noi am „întemeiat” Biserica, iar aceasta înseamnă că L-am urmat pe Hristos în înălțarea Sa la cer; pentru că El ne-a primit la masa Sa în Împărăția Sa; pentru că, în termeni teologici am intrat în Eshaton, iar acum suntem dincolo de timp și spațiu și pentru că toate acestea ni s-au întâmplat mai întâi nouă, ceva se întâmplă și cu pâinea și vinul.

„Sus să avem inimile”, zice preotul slujitor.

„Avem către Domnul”, răspunde poporul.

„Să mulțumim Domnului” (*Eucharistisomen*), zice preotul slujitor.

10

Când omul se află în fața tronului lui Dumnezeu, când a împlinit tot ceea ce Dumnezeu i-a dat să îplinească, când toate păcatele îi sunt iertate și toată bucuria îi este redată, atunci nu-i mai rămâne nimic altceva de făcut decât să aducă mulțumire. Euharistia (mulțumire) este starea omului desăvârșit. Euharistia este viețuirea în rai. Euharistia este singurul răspuns deplin și real al omului la darurile lui Dumnezeu: creația, răscumpărarea și Împărăția cerurilor. Dar acest om desăvârșit care stă înaintea lui Dumnezeu este Hristos. Doar în El tot ceea ce Dumnezeu a dat

omului a fost împlinit și adus înapoi în cer. Doar El este Ființa Euharistică desăvârșită. El este Euharistia lumii. În și prin această Euharistie întreaga creație devine ceea ce dintotdeauna a fost menită să fie, dar n-a reușit să fie.

„Cu vrednicie și cu dreptate...” să mulțumim, răspunde poporul, exprimând prin aceste cuvinte „predarea necondiționată” cu care începe adevărata „religie”. Deoarece credința nu este rodul unei căutări intelectuale sau al „pariului” lui Pascal. Nu este o soluție rațională la frustrările și neliniștile vieții noastre. Nu se naște din „lipsa” a ceva, ci, în ultimă instanță, izvoarăște din deplinătate, din iubire, din bucurie. „Cu vrednicie și cu dreptate”, exprimă toate acestea. Este singurul răspuns posibil la faptul că Dumnezeu ne cheamă la viață și la belșug de viață.

Și așa preotul începe marea Rugăciune euharistică:

„Cu vrednicie și cu dreptate este a-Ți cânta Ție, pe Tine a Te binecuvânta, pe Tine a Te lăuda, Ție a-Ți mulțumi, Ție a ne închina, în tot locul stăpânirii Tale; căci Tu ești Dumnezeu negrăit și necuprins cu gândul, nevăzut, neajuns, pururea fiind și același fiind... Tu din neființă la ființă ne-ai adus pe noi, și căzând noi, iarăși ne-ai ridicat și nu Te-ai depărtat, toate făcându-le, până ce ne-ai suit la cer și ne-ai dăruit Împărăția Ta ce va să fie. Pentru toate acestea mulțumim Ție..., pentru toate pe care le știm, și pe care nu le știm; pentru binefacerile Tale cele arătate, și cele nearătate, ce ni s-au făcut nouă...”.

Începutul Rugăciunii euharistice este de obicei numit „Prefață”. Și deși această Prefață aparține tuturor riturilor euharistice cunoscute, nu i s-a acordat prea multă atenție în dezvoltarea teologiei euharistice. O „prefață” este ceva care nu ține de fapt de corpul unei cărți. Iar teologii au neglijat-o, pentru că erau nerăbdători să ajungă la „problemele” reale: sfințirea și prefacerea elementelor, jertfa și alte aspecte. Aici aflăm principalul „defect” al teologiei creștine; teologia euharistiei a încetat să fie Euharistică, și astfel a îndepărtat spiritul euharistic din înțelegerea acestei taine, din însăși viața Bisericii. Lunga controversă despre cuvintele de instituire și invocarea Duhului Sfânt (*epicleza*), care a continuat timp de secole între Răsărit și Apus, constituie un exemplu foarte bun al acestei faze „neeuharistice” din istoria teologiei sacramentale.

Dar trebuie să înțelegem că tocmai această *prefață* – acest act, acest cuvinte, această mișcare de mulțumire – este cea care într-adevăr „face posibil” tot ceea ce urmează. Pentru că, fără acest început, restul nu ar putea avea loc. *Euharistia lui Hristos și Hristos – Euharistia* este „împlinirea” care ne aduce la ospățul din Împărăție, care ne înalță la cer și ne face părtași hranei dumnezeiești. Căci Euharistia – mulțumire și laudă – este însuși chipul și conținutul vieții celei noi pe care Dumnezeu ne-a dat-o atunci când în Hristos El ne-a împăcat cu Sine. Împăcarea, iertarea, puterea de viață – toate acestea își au țelul și împlinirea în această nouă stare a ființei, acest nou fel de viață, care este Euharistia, singura viață adevărată a creației, cu Dum-

nezeu și în Dumnezeu, singura legătură adevărată dintre Dumnezeu și lume.

Ea este într-adevăr *prefață* la lumea care va să fie, poarta spre Împărăție: și noi mărturisim și vestim aceasta atunci când, vorbind de Împărăția care va să fie, afirmăm în același timp că Dumnezeu ne-a înzestrat deja cu ea. Acest viitor ne-a fost dat în trecut pentru ca să poată constitui *prezentul* însuși, viața însăși, însăși ziua de azi a Bisericii.

11

Și astfel Prefața se împlinește în imnul „întreit sfânt” – „Sfânt, Sfânt, Sfânt” – al veșnicei doxologii, care este firea tainică a tot ce există. „Plin este cerul și pământul de mărirea Ta”. Trebuie să ne înălțăm la cer în Hristos pentru a vedea și înțelege creația, ea fiind cu adevărat preamărire a lui Dumnezeu, ca răspuns la dragostea dumnezeiască, singurul în care creația devine ceea ce Dumnezeu vrea să fie: mulțumire, euharistie, adorare. Aici – în dimensiunea cerească a Bisericii, cu „mii de arhangheli și zeci de mii de îngeri, heruvimii... și serafimii... care se înalță zburând...” – ca noi să putem în cele din urmă să ne exprimăm pe noi înșine, cântând: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot. Plin este cerul și pământul de mărirea Ta. Osana întru cei de sus! Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului.”

Acesta este scopul ultim a tot ceea ce există, *sfârșitul*, țelul și împlinirea, pentru că acesta este *începutul*, principiul Creației.

Dar în timp ce stăm înaintea lui Dumnezeu, aducându-ne aminte de tot ce a făcut pentru noi și oferindu-I mulțumirea noastră pentru toate binefacerile Lui, descoperim în mod inevitabil conținutul acestei întregi mulțumiri și aduceri-aminte ca fiind Hristos. Toată această aducere-aminte este, în cele din urmă, aducerea-aminte de Hristos: toată mulțumirea este, în final, mulțumire pentru Hristos. Întru El era viață, și viața era lumina oamenilor. Iar în lumina Euharistiei noi vedem că Hristos este într-adevăr viața și lumina a tot ce există și slava care umple cerul și pământul. Nu există nimic altceva vrednic de aducere-aminte, nimic altceva pentru care să mulțumim, pentru că în El toate își găsesc ființa lor, viața lor, țelul lor.

Cântarea „Sfânt, Sfânt, Sfânt”, ne duce deci atât de firesc, atât de logic spre acel om, spre acea noapte, spre acel eveniment în care această lume și-a găsit, o dată pentru totdeauna, judecata ei și mântuirea ei. După ce am cântat „Sfânt, Sfânt, Sfânt” și am mărturisit măreția slavei dumnezeiești, noi nu părăsim cu totul acest moment, îndreptându-ne spre următoarea subdiviziune a rugăciunii, anamneza. Nu. Aducerea-aminte constituie împlinirea doxologiei noastre, Euharistia conducându-ne din nou, „firesc”, în înseși inima și conținutul întregii pomeniri și mulțumiri.

„Sfânt ești și preasfânt, și slava Ta este plină de măreție. Căci Tu ai iubit lumea atât de mult, încât pe Unul-Născut Fiul Tău L-ai dat, ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viață veșnică. Și Acesta venind și toată rânduiala cea pentru noi plinind, în

noaptea într-o care a fost vândut și mai vartos Însuși pe Sine S-a dat *pentru viața lumii*, luând pâinea cu sfintele și preacuratele și fără prihană mâinile Sale, mulțumind și binecuvântând, sfințind și frângând a dat Sfinților Săi Ucenici și Apostoli, zicând: «Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor.» Asemenea și paharul, după cină, zicând: «Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru voi și pentru mulți se varsă, spre iertarea păcatelor»."

Și stând înaintea lui Dumnezeu nu avem nimic altceva de care să ne aducem aminte, și nimic altceva nu avem să aducem și să oferim lui Dumnezeu decât această jertfă de Sine a lui Hristos, în care s-au împlinit toate jertfele, toată mulțumirea, toată aducerea-aminte – adică întreaga viață a omului și a lumii.

Și așa:

„Aducându-ne aminte de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta și de cea de-a doua și slăvită iarăși venire. Ale Tale dintru ale Tale, Ție-Ți aducem de toate și pentru toate.”

Până la acest punct Euharistia a fost înălțarea noastră în Hristos, intrarea noastră prin El în „lumea ce va să fie”. Iar acum, în această jertfă în Hristos a tuturor lucrurilor, adusă Celui căruia ele îi aparțin, sin-

gurul în care ele există cu adevărat, această mișcare de înălțare și-a atins *țelul*. Ne aflăm la masa pascală a Împărăției. Tot ceea ce am oferit – hrana noastră, viața noastră, pe noi înșine și întreaga lume – am oferit în Hristos și după chipul lui Hristos, pentru că El Însuși a asumat viața noastră și este viața noastră. Și acum toate acestea ne sunt date înapoi ca dar al noii vieți și, prin urmare, în mod necesar ca *hrană*.

„Acesta este Trupul Meu..., acesta este Sângele Meu”. „Luați, mâncați... Beți...”. Generații după generații de teologi s-au tot întrebat: Cum este posibil acest lucru? Cum se întâmplă aceasta? Ce se întâmplă în această prefacere? Și când anume? Și care este cauza? Nici un răspuns nu pare să fie satisfăcător. Simbol? Dar ce este un simbol? Substanță, accidenți? Se simte imediat că ceva lipsește în toate aceste teorii în care sacramentul este redus la categoriile timpului, substanței și cauzalității, înseși categoriile „acestei lumi”.

Ceva lipsește, pentru că teologul cugetă numai la sacrament, uitând de liturghie. Ca un bun om de știință, el mai întâi izolează obiectul studiului său, îl reduce la un moment, la un „fenomen” – și apoi, mergând de la general la particular, de la cunoscut la necunoscut, el dă o definiție care, de fapt, mai curând iscă noi întrebări, decât să răspundă la ele. Dar de-a lungul studiului nostru în principal am arătat că întreaga liturghie este *sacramentală*, adică un unic act transformator și o unică mișcare ascendentă. Și scopul acestei mișcări ascensionale este să ne scoată din „această lume” și să ne facă părtași ai *lunii care va să fie*. În *această lume* – cea care L-a condamnat pe

Hristos și, făcând aceasta, s-a condamnat pe sine –, nici o pâine, nici un vin nu pot deveni Trupul și Sângele lui Hristos. Nimic din ceea ce reprezintă o parte a ei nu poate fi „sacralizat”. Dar liturghia Bisericii este întotdeauna o *anafora*, o ridicare, o înălțare. Biserica se împlinește pe sine în cer, în acel *nou eon*, pe care Hristos l-a inaugurat în moartea, învierea și înălțarea Sa și care i-a fost dat Bisericii în ziua Rusaliilor ca viață a ei, ca „țelul” către care se înaintează. În această lume, Hristos este răstignit, Trupul Său este frânt și Sângele Său vărsat. Și trebuie să ieșim din această lume, trebuie să urcăm la cer, în Hristos, pentru a deveni părtași ai lumii care va să fie.

Dar aceasta nu este o „altă” lume, diferită de cea pe care Dumnezeu a creat-o și ne-a dat-o nouă. Este aceeași lume a noastră, desăvârșită *deja* în Hristos, dar *nu încă* în noi. Este aceeași lume a noastră, răscumpărată și restaurată, în care Hristos pe toate le umple cu Sine Însuși. Și întrucât Dumnezeu a creat lumea ca hrană pentru noi, și ne-a dat hrana ca mijloc de comuniune cu El, ca viață în El, hrana cea nouă a vieții celei noi, pe care o primim de la Dumnezeu în Împărăția Sa, *este Hristos însuși*. El este pâinea noastră – pentru că de la bun început foamea noastră a fost o foame după El, și pâinea noastră a fost doar un simbol al Lui, un simbol care trebuia să devină realitate.

El S-a făcut om și a trăit în această lume. El a mâncat și a băut, și aceasta înseamnă că lumea de care S-a împărtășit, însăși hrana lumii noastre, a devenit trupul Său, viața Sa. Dar viața Sa a fost în întregime, în mod absolut *euharistică* – ea în întregime a fost transfor-

mată în comuniune cu Dumnezeu și în întregime a fost înălțată în cer. Iar acum El împărtășește această viață preamărită cu noi. „Ceea ce singur am făcut – vă dau acum vouă: luați, mâncați...”.

Noi am oferit pâinea „spre pomenirea” lui Hristos, pentru că știm că Hristos este Viață și, prin urmare, orice hrană trebuie să ne conducă la El. Iar acum, când primim această pâine din mâinile Lui, știm că El a luat întreaga viață, a umplut-o cu Sine și a făcut-o ceea ce a fost menită să fie: comuniune cu Dumnezeu, sacrament al prezenței și iubirii Sale. Doar în Împărăție putem mărturisi, împreună cu Sfântul Vasile, că „pâinea aceasta este într-adevăr cinstitul Trup al Domnului nostru, iar acest vin, cinstitul Sânge al lui Hristos”. Ceea ce este „supranatural” aici, în *această lume*, ni se revelează ca „natural” dincolo. Și pentru că scopul Bisericii a fost întotdeauna tocmai acela de a ne călăuzi „acolo” și de a ne face ceea ce suntem, ea se desăvârșește pe sine în liturghie.

14

Duhul Sfânt este cel care arată pâinea ca Trup, și vinul ca Sânge ale lui Hristos.² Biserica Ortodoxă a insistat întotdeauna asupra faptului că prefacerea (*metabole*) elementelor euharistice este realizată prin *epicleză* – invocarea Duhului Sfânt –, și nu prin cuvintele de instituire. Această doctrină, însă, a fost adesea

2. Vezi Liturghia Sf. Vasile: „...și să le arate: pâinea aceasta adică însuși Cinstitul Trup...; iar ceea ce este în potirul acesta însuși Cinstitul Sânge...”.

înțeleasă greșit chiar de către ortodocși. Important nu este să se înlocuiască o „cauzalitate” – cuvintele de instituire – cu alta, cu o „formulă” diferită, ci să se arate caracterul eshatologic al tainei. Duhul Sfânt vine în „ultima și marea zi” a Rusaliilor. El face văzută lumea ce va să fie. El inaugurează Împărăția. El ne trece întotdeauna *dincolo*. A fi în Duhul, înseamnă a fi în cer, pentru că Împărăția lui Dumnezeu este „bucurie și pace în Duhul Sfânt”. Și astfel în Euharistie El este Cel care *pecetluiește și confirmă* ridicarea noastră la cer, Cel care transformă Biserica în trupul lui Hristos și – deci – arată elementele ofrandei noastre ca și *comuniune în Duhul Sfânt*. Aceasta este sfințirea lor.

15

Dar înainte de a ne putea împărtăși de hrana cerească, mai rămâne de împlinit un ultim act absolut esențial: *să ne rugăm pentru alții*. A fi în Hristos înseamnă a fi asemenea Lui, înseamnă a ne impropria însăși mișcarea vieții Lui. Și fiindcă El „pururea este viu pentru ca să mijlocească pentru ei” (Evrei 7, 25), noi nu putem decât să ne însușim mijlocirea Lui, să o facem a noastră. Biserica nu este o adunare prin intermediul căreia evadăm – în mod corporativ sau individual – din această lume, pentru a gusta extazul mistic al veșniciei. Împărtășania nu este o „experiență mistică”: noi bem din potirul lui Hristos, Cel ce S-a dat pe Sine pentru viața lumii. Pâinea de pe disc și vinul din potir sunt menite a ne aminti de întruparea Fiului lui Dumnezeu, de cruce și de moartea Sa. Însăși bucuria

Împărăției este cea care ne face să ne aducem aminte de lume și să ne rugăm pentru ea. Împărtășirea cu Duhul Sfânt este cea care ne îngăduie să iubim lumea cu dragostea lui Hristos. Euharistia este sacramentul unității și *momentul adevărului*: în ea vedem lumea în Hristos, așa cum este ea cu adevărat, și nu din punctele noastre de vedere particulare și deci limitate și parțiale. Rugăciunea pentru ceilalți începe aici, mesianic, și acesta este singurul început adevărat pentru misiunea Bisericii; și atunci când, lepădând „toată grija cea lumească”, părem că am părăsit „această lume”, o redobândim de fapt în întreaga ei realitate.

Rugăciunea pentru ceilalți constituie astfel singura pregătire adevărată pentru împărtășanie. Pentru că în și prin Împărtășanie nu numai că noi devenim un trup și un duh, dar suntem readuși în acea stare de comuniune și iubire pe care lumea le-a pierdut. Și marea Rugăciune euharistică este rezumată acum în Rugăciunea Domnească, fiecare cerere a acesteia presupunând o totală și completă dedicare față de Împărăția lui Dumnezeu în lume. Este rugăciunea Lui, și El ne-a dat-o nouă, a făcut-o rugăciunea noastră, după cum L-a făcut pe Tatăl Său, Tatăl nostru. Nimeni nu este cu adevărat „vrednic” să primească Împărtășania, nimeni nu este cu adevărat *pregătit* pentru ea. În acest moment, orice merit, orice virtute, orice act de evlavie, dispar și se topesc. Viața ne vine din nou ca *Dar*, un dar gratuit și dumnezeiesc. Din această pricină, în Biserica Ortodoxă elementele euharistice sunt numite Sfintele Daruri. Adam este introdus din nou în Rai, scos din nimicnicie și încununat ca rege al Creației. Totul este gratuit: nimic nu ni se cuvine și totuși ni se

dăruiește tot. Și, prin urmare, cea mai mare smerenie și supunere este să accepți darul, să zici da – cu bucurie și recunoștință. Nu putem *face* nimic, și totuși devenim ceea ce Dumnezeu a voit să fim din veșnicie – când suntem *euharistici*.

16

Și acum a sosit vremea să ne *întoarcem în lume*. „Cu pace să ieșim”, spune preotul la ieșirea din altar, și aceasta este ultima *poruncă* a liturghiei. Trebuie să părăsim Muntele Taborului, cu toate că ne este bine acolo. Suntem trimiși înapoi în lume. Dar de acum noi „am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc”. Și ca martori ai acestei Lumini, ca martori ai Duhului trebuie să „mergem mai departe” și să începem misiunea fără de sfârșit a Bisericii. Și din nou *începutul*, și din nou lucruri care păreau imposibile ni se descoperă ca posibile. Timpul lumii devine timpul Bisericii, timpul mânturii și al răscumpărării. Și Dumnezeu ne-a făcut *competenți*, cum a spus Paul Claudel, competenți să fim martorii Lui, să împlinim ceea ce El Însuși a făcut și face mereu. Acesta este înțelesul Euharistiei; de aceea misiunea Bisericii începe în liturghia înălțării, pentru că numai ea face posibilă liturghia misiunii.

III

TIMPUL MISIUNII

1

Părăsind biserica după Liturghie, intrăm din nou în timp, și timpul, deci, este primul „obiect” al credinței și faptei noastre creștine. Pentru că el este, într-adevăr, imaginea realității noastre fundamentale, a optimismului, ca și a pesimismului vieții noastre, a vieții ca viață, și a vieții ca moarte. Prin timp, pe de o parte, experiem viața ca posibilitate, creștere, împlinire, ca înaintare către un viitor. Prin timp, pe de altă parte, întreg viitorul se destramă în moarte și nimicire. Timpul este singura realitate a vieții și totuși, în mod curios, este o realitate neexistentă: în mod constant el descompune viața, într-un trecut care nu mai este și într-un viitor care întotdeauna duce spre moarte. Prin sine însuși timpul nu este nimic altceva decât un șir de stâlpi de telegraf fixați la o anumită distanță și în anumite puncte pe o cale care este chiar moartea noastră.

Toate generațiile, toți filosofi au fost întotdeauna conștienți de această anxietate a timpului, de paradoxul lui. Toate filosofii, toate religiile sunt, în ultimă instanță, o încercare de a rezolva „problema timpului”. Despre el s-au scris mii de cărți, creștine și necreștine. Scopul nostru nu este de a adăuga o altă „teologie a

timpului" la toate cele care există deja. Ci, mai degrabă, este acela de a descrie foarte pe scurt felul în care creștinii au experiat timpul de la bun început și, în continuare, în Biserică. Trebuie spus încă o dată că ceea ce oferă Biserica nu este o „soluție” a unei probleme filosofice, ci un *dar*. Iar acesta devine soluție doar în măsura în care este acceptat în același chip liber și plin de bucurie în care ne-a fost dat. Sau s-ar putea ca bucuria acestui dar să facă irelevante și de prisos atât problema, cât și soluția ei.

2

Pentru a înțelege acest dar ne vom întoarce, o dată mai mult, la liturghie, încercând să descifrăm din nou limbajul ei uitat. Nimeni, astăzi, cu excepția tagmei particulare și ezoterice a „liturgiologilor”, nu mai este interesat de ceea ce a constituit în trecut o preocupare majoră pentru creștini: sărbătorile și timpurile, perioadele rugăciunii; o preocupare foarte reală pentru „kairos” – timpul celebrării liturgice. Nu numai mireanul obișnuit, dar chiar și teologul pare să spună: lumea „simbolismului” creștin nu mai este lumea noastră, ea a eșuat, s-a dus, iar noi avem acum treburi mai serioase; ar fi de neconceput, ridicol chiar, să încercăm să rezolvăm orice „problemă” reală a vieții moderne raportând-o, să zicem, la Paști sau Rusalii, sau chiar la Duminică.

Totuși, să punem acum câteva întrebări. Sunt aceste „simboale” doar „simbolice”? Sau eșecul lor se explică tocmai prin valoarea simbolică atribuită lor de

creștinii înșiși, creștini care au încetat să le priceapă adevărata lor natură? Și oare n-au încetat ei să priceapă această natură tocmai pentru că, într-o anumite perioadă, (ne-ar lua prea mult timp ca să dezvoltăm acest lucru aici) creștinii au ajuns să creadă că „religia” nu are nimic de a face cu timpul, că este, de fapt, o salvare din timp? Înainte de a dobândi dreptul de a ne descotorosi de vechile „simboluri”, trebuie să înțelegem că adevărata tragedie a creștinismului nu este „compromisul” lui cu lumea și cu „materialismul” aflat în creștere, ci, dimpotrivă, „spiritualizarea” și transformarea lui într-o „religie”. Și, așa cum știm, religie a ajuns să însemne o lume a spiritualității pure, o concentrare a atenției asupra chestiunilor referitoare la „suflet”. Creștinii au fost tentați să respingă cu totul timpul și să-l înlocuiască cu misticismul și căutările „spirituale”, să trăiască, în calitate lor de creștini, în afara timpului, și astfel să scape de frustrările pe care el le implică; să insiste în a considera că timpul nu are înțeles real, din punctul de vedere al Împărăției, care este „dincolo de timp”. Și, în cele din urmă, au reușit. Ei au golit timpul de sens, umplându-l de „simboluri” creștine. Iar astăzi, ei înșiși nu știu ce să facă cu aceste simboluri. Pentru că este imposibil să-L „readucem pe Hristos în sărbătoarea Crăciunului”, dacă nu înțelegem că El a răscumpărat – adică a umplut de sens – timpul însuși.

Trebuie, deci, să înțelegem că preocuparea intensă, aproape patologică, a lumii noastre moderne față de timp și „problema” lui este înrădăcinată în acest eșec specific creștin. Din cauza noastră, a creștinilor, lumea în care trăim pur și simplu *nu are*

timp. Nu este, oare, evident că, cu cât inventăm mai multe mijloace de „economisit timp”, cu atât avem mai puțin timp? În locul lui s-a instalat o *grabă* lipsită de orice bucurie, întreruptă din când în când de *relaxare* („stai jos și odihnește-te!”). Dar oroarea acestui straniu vacuum, care zace în spatele cuvântului, cu adevărat demonic, „relaxare”, este atât de mare încât oamenii ajung să ia pilule pentru a-i rezista, cărți scumpe despre felul cum să omoare timpul, acest pământ al nimănui al „traului modern”.

Nu există timp, pentru că, pe de o parte, creștinismul a făcut imposibil pentru om să trăiască în vechiul timp natural, a rupt în mod ireparabil ciclul veșnicei reîntoarceri. El a vestit deplinătatea timpului, a revelat timpul ca istorie și împlinire și, cu adevărat, ne-a „înveninat”, o dată pentru totdeauna, cu visul unui timp plin de sens. Nu există timp, pe de altă parte, pentru că, vestind toate acestea, creștinismul totuși a abandonat timpul, invitându-i pe creștini pur și simplu să părăsească timpul și să cugete la eternitate ca odihnă veșnică (chiar dacă încă nu „relaxare”). În mod cert, creștinul poate totuși să împodobească timpul, lipsit de sens, cu „simboluri frumoase” și cu „rituri pline de culoare”, de preferință „străvechi”. Mai poate ca – la intervale regulate și consultând „rânduielile tipiconale” – să schimbe culoarea veșmintelor liturgice și să condimenteze aceeași eternă predică cu referiri la Paști sau Crăciun sau Bobotează. Toate acestea, oricât de „inspirate” și „înălțătoare” ar fi, nu au nici un sens pentru timpul adevărat, în care omul adevărat este nevoit să trăiască; sau, mai degrabă, pentru lipsa de

timp, care face din viața lui o alternare de coșmar între „grabă” și „relaxare”.

Și atunci întrebarea noastră este: Hristos, Fiul lui Dumnezeu, a înviat din morți, în *prima zi* a săptămânii, a trimis El pe Duhul Său în ziua Cincizecimii, cu alte cuvinte *a intrat El în timp* doar pentru ca noi să putem să-l „simbolizăm” prin slujbe frumoase, care, deși legate de zile și de ore, nu au puterea de a da timpului un înțeles real, de a-l transforma și de a-l răscumpăra?

3

De la început creștinii au avut o *zi* a lor, și în natura ei specifică se află cheia experienței creștine a timpului. Pentru a o recupera, însă, trebuie să depășim legislația lui Constantin, care, prin instituirea duminicii ca zi obligatorie de odihnă, a transformat-o într-un substitut creștin al sabatului iudaic. După care, semnificația unică și paradoxală a Zilei Domnului a fost încetul cu încetul uitată. Totuși semnificația ei provenea tocmai din relația ei cu Sabatul, adică, cu întreaga concepție biblică despre timp. În experiența religioasă iudaică, sabatul, ziua a șaptea, are o importanță extraordinară, ea este participarea omului la, și afirmarea de către el a *bunătății* creației lui Dumnezeu. „Și a văzut Dumnezeu că e bine... Și a binecuvântat Dumnezeu ziua a șaptea și a sfințit-o, pentru că într-însa S-a odihnit de toate lucrurile Sale, pe care le-a făcut și le-a pus în rânduială” (Fac. 1, 25; 2, 3). Ziua a șaptea este, astfel, primirea plină de bucurie a lumii

create de Dumnezeu *bună foarte*. Odihna prescrisă pentru acea zi, și care a fost oarecum pusă în umbră de prescripții și tabuuri mărunte și legaliste, nu este nicidecum „relaxarea” noastră modernă, o *absență* a muncii. Ea este participarea activă la „desfătarea saba-tului”, în sfințenia și plinătatea păcii dumnezeiești ca roadă a muncii, ca încununare a întregului timp. Ea are, astfel, atât conotații cosmice cât și eshatologice.

Totuși, această lume „bună foarte” pe care evreul o binecuvântează în ziua a șaptea este, în același timp, lumea păcatului și a răzvrătirii împotriva lui Dumnezeu, iar timpul ei este timp al exilului și înstrăinării omului de Dumnezeu. Și, prin urmare, ziua a șaptea ne conduce dincolo de ea însăși, către o nouă Zi a Domnului – ziua mântuirii și răscumpărării, a biruinței lui Dumnezeu asupra vrăjmașilor Lui. În scrierile apocaliptice iudaice târzii apare ideea unei noi zile, care este atât cea de a opta – întrucât este dincolo de frustrările și limitările lui „șapte”, a timpului *acestei lumi* –, cât și cea *dintâi*, pentru că odată cu ea începe timpul cel nou, acela al Împărăției. Dintr-o asemenea idee a luat naștere Duminica creștină.

Hristos a înviat din morți în *prima zi* după sabat. Viața care a strălucit din mormânt era dincolo de limitările lui „șapte”, ale timpului care duce spre moarte. Ea a fost, astfel, începutul unei vieți noi și al unui timp nou. A fost cu adevărat cea de a opta și prima zi, și a devenit ziua Bisericii. Potrivit celei de a patra Evanghelii, Hristos cel Înviat S-a arătat ucenicilor Săi în prima zi (Ioan 20, 19) și apoi „după opt zile” (20, 26). Aceasta este ziua în care Biserica celebrează Euharistia – sacramentul înălțării ei în Împărăție și al

participării ei la ospățul mesianic în „veacul ce va să fie”, ziua în care Biserica se desăvârșește pe sine ca viață nouă. Izvoarele cele mai timpurii menționează faptul că, creștinii se întâlnesc *statu die* – într-o zi anume, și nimic din lunga istorie a creștinismului nu a putut altera importanța acestei zile anume.

O „zi anume”... Dacă creștinismul ar fi fost o credință pur „spirituală” și pur eshatologică, nu ar fi fost nevoie de o „zi anume”, pentru că misticismul nu este interesat de timp. Într-adevăr, pentru a-și mântui sufletul, omul nu are nevoie de „calendar”. Și dacă creștinismul ar fi fost doar o nouă „religie”, el și-ar fi stabilit un calendar al său, cu obișnuita opoziție dintre „zilele sfinte” și „zilele profane”, cele care trebuie să fie ținute și respectate, și cele nesemnificative din punct de vedere religios. Ambele înțelesuri au apărut, de fapt, mai târziu. Dar nu acesta a fost sensul original al acelei „zile anume”. Ea nu a fost menită să fie o „zi sfântă”, opusă celor profane, o comemorare în timp a unui eveniment trecut. Înțelesul ei adevărat sta în transformarea timpului, nu a calendarului. Pentru că, pe de o parte, Duminica a rămas *una din zile* (timp de mai bine de trei secole ea nici nu a fost zi de odihnă), cea dintâi a săptămânii, aparținând pe deplin acestei lumi. Totuși, pe de altă parte, în această zi, prin înălțarea euharistică, Ziua Domnului a fost revelată și s-a manifestat în toată slava ei și în toată puterea ei transformatoare, ca *sfârșit* al acestei lumi și *început* al lumii ce va să fie. Și astfel prin această zi, toate zilele, întreg timpul a fost transformat în timp al aducerii-*aminte* și *așteptării*, aducerea-aminte de această înălțare („am văzut lumina cea adevărată”) și aștep-

tare a *venirii* ei. Toate zilele, toate orele erau raportate acum la acest *sfârșit* al întregii vieți „naturale”, și la *începutul* noii vieți. Săptămâna nu mai era o înșiruire de zile „profane”, urmate de odihna în ziua „sacră”, la sfârșitul lor. Ea devenise o mișcare din Muntele Tabo-
rului în lume, iar din lume, în „ziua cea neînserată” a lumii ce va să fie. Fiecare zi, fiecare oră a dobândit acum o importanță, o gravitate pe care nu le-au putut avea înainte: fiecare zi trebuia să fie de-acum un pas în această înaintare, un moment de decizie și mărturie, un timp al semnificației absolute. Duminica, deci, nu era o zi „sacră” ce trebuia „ținută”, deosebită de toate celelalte zile și opusă lor. Ea nu întrerupea timpul cu un extaz mistic „atemporal”. Ea nu era o „pauză” într-o desfășurare de zile și nopți lipsită de sens. Rămânând una dintre zilele obișnuite și totuși vădindu-se, prin Euharistie, ca cea de a opta și prima zi, ea dădea tuturor zilelor adevăratul lor înțeles. Ea făcea din timpul acestei lumi un timp al *sfârșitului* și îl făcea, de asemenea, timpul *începutului*.

4

Trebuie să ne îndreptăm acum spre cea de- a doua dimensiune a experienței creștine a timpului, către așa-numitul „an bisericesc”. A vorbi despre el este, însă, chiar și mai dificil decât a vorbi despre Duminică, întrucât pentru creștinul modern relația dintre acest „an bisericesc” și timp a devenit incomprehensibilă și prin urmare irelevantă. La anumite date, Biserica comemorează anumite evenimente din trecut – Naște-

rea, Învierea, Pogorârea Sfântului Duh. Aceste date constituie un prilej pentru o „ilustrare” liturgică a anumitor afirmații teologice, dar ca și cum ele nu ar fi în nici un fel legate de timpul real sau importante pentru acesta. Chiar și în Biserică, ele sunt simple „pauze” în rutina normală a activităților ei, și mulți creștini, cu mintea îndreptată spre afaceri și acțiuni, consideră în secret aceste sărbători și celebrări o pierdere de timp. Și chiar dacă alți creștini le întâmpină cu bucurie, ca zile suplimentare de odihnă și „vacanță”, de fapt, nimeni nu se gândește la ele în mod serios, ca la însăși inima vieții și misiunii Bisericii. Există, cu alte cuvinte, o criză serioasă a înseși ideii de sărbătoare, și tocmai de aici trebuie să începem scurta discuție privitoare la anul creștin.

Sărbătoare înseamnă *bucurie*. Totuși, dacă există un lucru pe care noi – creștinii serioși, maturi și frustrați ai secolului al douăzecilea – să îl privim cu suspiciune, acesta este cu siguranță bucuria. Cum poate cineva să se bucure, când atât de mulți oameni suferă? Când sunt de făcut atât de multe lucruri? Cum poate cineva să se „complacă” în sărbători și prăznuri, când oamenii așteaptă de la noi răspunsuri „serioase” la problemele lor? În mod conștient sau inconștient, creștinii au acceptat întregul ethos al culturii noastre orientate spre afaceri și lipsită de bucurie. Ei cred că singurul mijloc de a fi luat „în serios” de către cei „serioși” – adică de către oamenii zilelor noastre – este de a fi serios, iar aceasta înseamnă a reduce la un „minimum” simbolic tot ceea ce în trecut era fundamental în viața Bisericii – bucuria unei sărbători. Lumea modernă a exilat bucuria în categoria „amuza-

mentului" și a „relaxării”. Ea este justificată și permisă în „timpul nostru liber”; ea este o concesiune, un compromis. Și creștinii au ajuns să creadă toate acestea, sau, mai degrabă, ei au încetat să creadă că sărbătoarea, bucuria au de-a face tocmai cu „problemele serioase” ale vieții înseși, că pot fi chiar răspunsul creștin la acestea. Cu toate aceste conotații spirituale și culturale, „anul bisericesc” – înșiruirea de pomeniri și prăznuiri liturgice – a încetat să mai fie generator de putere, fiind privit acum ca o decorare mai mult sau mai puțin învechită a religiei. El este folosit ca un fel de mijloc „audio-vizual” de educație religioasă. El nu mai este nici rădăcină a vieții și acțiunii creștine, și nici „țel” spre care acestea sunt orientate.

Pentru a înțelege adevărata natură – și „funcție” – a sărbătorilor trebuie să ne amintim că creștinismul s-a născut și a fost propovăduit la început în cadrul unor culturi în care sărbătorile și celebrările erau o parte organică și esențială a întregii concepții despre lume și a modului de viață. Pentru omul din trecut, o sărbătoare nu era ceva accidental și „adițional”: ea era modul său de a da sens vieții sale, de a o elibera de ritmul animalic al muncii urmate de odihnă. O sărbătoare nu era o simplă „pauză” într-o viață de muncă, altfel lipsită de sens și grea, ci o justificare a acelei munci, rodul ei, transformarea ei – ca să zicem așa – sacramentală în bucurie și, deci, în libertate. O sărbătoare era astfel întotdeauna profund și organic legată de timp, de ciclurile naturale ale timpului, de întregul cadru al vieții omului în lume. Și, fie dacă vrem sau nu, fie că ne place sau nu, creștinismul a acceptat și și-a impropriat acest fenomen fundamental uman al

sărbătorii, tot așa cum a acceptat și și-a impropriat omul întreg, cu toate nevoile sale. Dar, ca în toate celelalte, creștinii au acceptat sărbătoarea nu doar dându-i un nou înțeles, transformându-i conținutul, ci trecând-o, cu tot ceea ce aparținea omului „natural”, prin moarte și înviere.

Da, așa cum am mai spus, creștinismul a însemnat, pe de o parte, sfârșitul oricărei bucurii firești. El a vădit imposibilitatea ei, inutilitatea ei, tristețea ei –, pentru că, revelând pe Omul desăvârșit, el a revelat abisul înstrăinării omului de Dumnezeu și tristețea nesfârșită a acestei înstrăinări. Crucea lui Hristos a însemnat sfârșitul oricărei bucurii „firești”, făcând-o cu adevărat imposibilă. Din acest punct de vedere, „seriozitatea” tristă a omului modern este, cu siguranță, de origine creștină, chiar dacă el a uitat acest lucru. De când Evanghelia a fost propovăduită în această lume, toate încercările de reîntoarcere la o „bucurie păgână” pură, toate „renașterile”, toate „optimismele sănătoase” au fost hărăzite eșecului. „Există o singură tristețe”, zice Leon Bloy, „aceea de a nu fi sfânt”. Această tristețe pătrunde în mod misterios întreaga viață a lumii, foamea și setea ei frenetică și patetică după perfecțiune, care ucide orice bucurie. Creștinismul a făcut imposibil ca pur și simplu să ne bucurăm în cadru! unor cicluri naturale – ale recoltelor sau ale „lunilor noi”. Pentru că a exilat desăvârșita bucurie în viitorul ca țel și sfârșit al oricărei trude, el a făcut din întreaga viață umană un „efort”, o „muncă”.

Totuși, pe de altă parte, creștinismul a însemnat revelarea bucuriei și dăruirea ei și, astfel, ne-a dăruit adevărata sărbătoare. În fiecare sâmbătă seara, la

vecernie, cântăm: „prin Cruce bucurie a venit la toată lumea”. Această bucurie este bucuria cea curată, pentru că nu depinde de nimic din această lume și nu constituie răsplata pentru ceva meritat de noi. Ea este în întregime și în mod absolut un dar, „charis”, harul. Și fiind cu adevărat dar, această bucurie are o putere transformatoare, *singura putere cu adevărat transformatoare din această lume*. Ea este „pecetea” Duhului Sfânt pe viața Bisericii – pe credința, nădejdea și dragostea ei.

5

„Prin Cruce, bucurie a venit *la toată lumea*”, și nu doar la unii oameni, ca bucurie a lor personală și privată. O dată mai mult, dacă creștinismul ar fi fost „misticism” pur, „eshatologie” pură, atunci nu ar mai fi fost nevoie de sărbători și prăznuiri. Un suflet sfânt își poate avea tainica lui sărbătoare, pentru că el este despărțit într-atât de lume, încât se poate elibera de timpul ei. Dar bucuria a fost dată Bisericii *pentru lume* – pentru ca Biserica să fie o mărturie a acestei bucurii și să transforme lumea prin această bucurie. Aceasta este „funcția” sărbătorilor creștine și înțelesul apartenenței lor la timp.

Pentru noi, astăzi, Paștile și Rusaliile – ca să ne mărginim la cele două sărbători inițiale și fundamentale care dau semnificație reală anului bisericesc – sunt în primul rând comemorări a două evenimente din trecut: Învierea lui Hristos și Pogorârea Duhului Sfânt. Dar ce este în fond o „comemorare”? Nu este

întreaga viață a Bisericii o constantă aducere-aminte de moartea și învierea lui Hristos? Nu este întreaga ei viață chemată să fie o manifestare a Duhului Sfânt? În Biserica Ortodoxă, fiecare Duminică este Ziua Învierii, și fiecare Euharistie, o zi a Rusaliilor. De fapt, înțelegerea sărbătorilor ca și comemorări *istorice*, care au apărut încetul cu încetul după Constantin, a însemnat o transformare a înțelesului lor inițial și, oricât de curios ar părea, le-a despărțit de legătura lor vie cu timpul real. Astfel, în Australia astăzi Paștile sunt prăznuite toamna, și nimănui nu i se pare acest lucru curios, pentru că timp de câteva secole calendarul creștin a fost înțeles ca un sistem de *zile sfinte* ce trebuie ținute în timp, adică între zilele „profane”, dar fără vreo legătură specială cu ele.

Dar dacă Biserica primară a adoptat, sau mai degrabă pur și simplu a păstrat ca pe ale sale sărbătorile Paștilor și Rusaliilor, aceasta nu a fost pentru că ele îi reaminteau de învierea lui Hristos și de venirea Duhului (amintire care a constituit esența însăși a întregii vieți a Bisericii), ci pentru că ele erau, chiar și înainte de Hristos, vestire și anticipare a acelei experiențe a timpului și a vieții în timp, a căror manifestare și împlinire a fost Biserica. Ele erau – ca să folosesc o altă imagine – „materia” unui *sacrament al timpului*, care urma să fie săvârșit de Biserică. Noi știm că ambele sărbători își au originea în celebrarea anuală a primăverii și a primelor roade ale naturii. În această privință, ele erau expresia însăși a sărbătorii ca *bucurie de viață* a omului. Ele prăznuiau revenirea lumii la viață după moartea iernii, lume care devenea din nou hrana și viața omului. Și este foarte semnificativ fap-

tul că această sărbătoare, cea mai „firească”, atotcuprinzătoare și universală – cea a vieții însăși – a devenit punctul de plecare și cu adevărat temelia lungii transformări a ideii și experienței sărbătorii. Și tot atât de semnificativ este faptul că în această transformare, fiecare nouă fază nu a abolit-o nici nu a înlocuit-o pur și simplu pe cea anterioară, ci a împlinit-o într-un sens și mai profund și mai măreț, până când întregul proces a fost împlinit în Hristos însuși. Misterul timpului *natural*, robia iernii și eliberarea adusă de primăvară, a fost împlinit în misterul timpului ca *istorie* – robia Egiptului și eliberarea în Țara Făgăduinței. Iar, apoi, misterul timpului istoric a fost transfigurat în misterul timpului eshatologic, în înțelegerea lui ca *paște* – „trecerea” în bucuria supremă a mântuirii și răscumpărării, ca mișcare către împlinirea Împărăției. Și când Hristos, „Paștile nostru” (I Cor. 5, 7), a înfăptuit trecerea Sa la Tatăl, El a asumat și a împlinit toate aceste înțelesuri – întreaga mișcare a timpului, în toate dimensiunile lui; și, în „ultima și marea zi a Rusaliilor”, El a inaugurat timpul cel nou, noul „eon” al Duhului.

Și astfel Paștile nu sunt comemorarea unui eveniment, ci – în fiecare an – plinirea timpului însuși, a timpului nostru real. Pentru că noi încă trăim în aceleași trei dimensiuni ale timpului; în lumea naturii, în lumea istoriei, în lumea așteptării. Și în fiecare dintre acestea, omul se află într-o tainică căutare a bucuriei, adică a unui sens și a unei desăvârșiri absolute, a unei maxime împliniri, pe care nu o găsește. Timpul întotdeauna țintește spre o sărbătoare, spre o bucurie, pe care, prin sine, nu o poate oferi sau realiza. Aflat atât

de mult în căutarea *sensului*, timpul devine însăși forma și imaginea *lipsei de sens*.

Dar în noaptea Paștilor sensul ne este dat. Și nu ne este dat pe calea unei „explicații”, sau a „comemorării”, ci ca darul bucuriei înseși, bucuria părtășiei la timpul cel nou al Împărăției. Pentru a trăi această bucurie, ar trebui să mergem la o biserică ortodoxă, în noaptea de Paști: să vedem cum procesiunea înconjoară biserica și se oprește, în întuneric, înaintea ușilor închise. Apoi ușile sunt deschise, vestindu-se că „Hristos a înviat!” Și slujba învierii începe. Ce este această noapte despre care Sfântul Grigorie de Nyssa spune că a devenit mai luminoasă decât ziua și pe care ortodocșii o numesc „noaptea luminată”? S-ar putea descrie diferitele rituri, s-ar putea analiza textele, ar putea fi menționate o mulțime de detalii, dar, în ultimă instanță, toate acestea sunt secundare. Singura realitate este bucuria, iar această bucurie ne este dată de Sus.

Intrați toți întru bucuria Domnului nostru,...
Bogații și săracii împreună bucurați-vă...,
...împărtășiți-vă toți din bogăția bunătății.
Să nu plângă nimeni de lipsă,
Că s-a arătat Împărăția cea de obște.

Și întreaga slujbă nu este altceva decât un răspuns la această bucurie, primirea ei, celebrarea ei, afirmarea realității ei.

Paștile Domnului, Paștile !
Că din moarte la viață
Și de pe pământ la cer,
Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi...

Acum toate s-au umplut de lumină:
Și cerul, și pământul, și cele de dedesubt.
Deci să prăznuiască toată făptura Învierea
lui Hristos,
Întru care s-a întărit...

Prăznuim omorârea morții,
Sfărâmarea iadului
Și începătura altei vieți, veșnice;
Și, săltând, laudăm pe Pricinuitorul...
Această aleasă și sfântă zi,
Cea dintâi a săptămânii, împărăteasă și doamnă,
Praznic al praznicelor este, și sărbătoare
a sărbătorilor...

O, Paștile cele mari și preasfințite, Hristoase!
O, Înțelepciunea și Cuvântul și Puterea lui
Dumnezeu!
Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine
mai adevărat
În ziua cea neînserată a Împărăției Tale.

Am numit Paștile „sacramentul timpului”. Într-adevăr, bucuria dată în acea noapte, lumina care transformă noaptea într-o noapte „mai strălucitoare decât ziua” trebuie să devină tainica bucurie și sensul ultim al oricărui timp, și astfel să transforme anul într-un „an creștin”. După noaptea Paștilor vine dimineața, și apoi o altă noapte, și o nouă zi. Timpul începe din nou, dar acum este plin „pe dinăuntru” de această experiență unică și cu adevărat „eshatologică” a bucuriei. O rază de soare pe zidul întunecat al unei fabrici, zâmbetul de pe o față omenească, o dimineață ploioasă, obo-

seala fiecărei seri – toate sunt acum raportate la această bucurie și nu numai că ne arată ceva dincolo de ele, ci sunt un semn, o marcă, o „prezență” secretă a acestei bucurii.

Timp de cincizeci de zile după Paști ne este dat să trăim în această bucurie pascală, să experiem timpul ca *sărbătoare*. Apoi vine „ultima și marea” zi a Rusaliilor, și cu ea reîntoarcerea noastră în timpul real al acestei lumi. La Vecernia acestei zile, creștinilor li se cere – pentru prima dată de la Paști – să îngenuncheze. Căci se apropie noaptea, noaptea timpului și a istoriei, a trudei zilnice, a oboselii și ispitelor, a întregii poveri inevitabile a vieții. Răstimpul Paștilor este la sfârșitul său – dar, intrând în noapte, știm că sfârșitul a fost prefăcut într-un început, că întregul timp este acum timpul de după Rusalii (și de aceea numărăm toate duminicile de la acest punct până la următoarea perioadă a Paștilor). Acesta este timpul în care lucrează bucuria Împărăției, „pacea și bucuria” Duhului Sfânt... „Nu vă voi lăsa orfani; voi veni la voi”, a zis Hristos...”

Timpul însuși este acum măsurat în acest ritm: sfârșit-început, sfârșit transformat în început, început vestind împlinirea. Biserica este *în timp*, și viața ei în această lume este o *postire*, adică o viață de trudă, jertfire, lepădare de sine și supusă morții. Misiunea însăși a Bisericii este de a se face tuturor toate. Dar cum ar putea Biserica să-și îplinească această misiune, cum ar putea ea să fie mântuirea lumii, dacă n-ar fi fost mai întâi și mai presus de toate darul dumnezeiesc al Bucuriei, mireasma Duhului Sfânt, prezența aici, în timp, a sărbătorii Împărăției?

6

După săptămână și an – ziua: unitatea de timp cea mai directă și imediată. Aici, în realitatea vieții de zi cu zi trebuie să-și găsească aplicarea teologia timpului, exprimată în experiența Duminicii și a Paștilor. Noi ne dăm seama, desigur, că ciclul zilnic al slujbelor, abandonat demult este puțin probabil să fie restaurat. Totuși, ceea ce *trebuie* să fie restaurat, sau mai degrabă redescoperit, este relația Bisericii și a creștinului cu timpul zilei, relație care a constituit (și teoretic încă mai este) tema, conținutul slujbelor zilnice. Pentru că ele n-au avut menirea de a fi „pauze de rugăciune”, perioade de înviorare duhovnicească și liniște sufletească, ci cu adevărat *acte liturgice*, adică acte săvârșite în numele și pentru întreaga comunitate, ca parte esențială a misiunii răscumpărătoare a Bisericii.

Contrar experienței noastre seculare în ceea ce privește timpul, ziua liturgică începe cu Vecernia, adică începe seara. Aceasta, desigur, în amintirea textului biblic. „Și a fost seară și a fost dimineață: ziua întâi” (Fac.1, 5). Dar este mai mult decât o aducere aminte. Pentru că, într-adevăr, sfârșitul fiecărei „unități” a timpului este cel care revelează caracterul și sensul lui, cel care dă timpului realitatea sa. Timpul este întotdeauna înaintare, însă doar la sfârșit putem discerne direcția acestei înaintări și putem vedea roadele ei. La sfârșit, adică în seara fiecărei zile, Dumnezeu vede creația Sa ca *bună*; iar la sfârșitul creației, El o dă pe aceasta omului. Și astfel, la sfârșitul zilei începe Biserica liturghia sfințirii timpului.

Noi venim la biserică, noi care suntem în lume, după ce am trăit multe ceasuri, umplute, ca de obicei, cu muncă și odihnă, suferință și bucurie, ură și dragoste, după o zi în care au murit și s-au născut oameni. Pentru unii a fost poate cea mai fericită zi din viața lor, o zi de care își vor aduce aminte mereu. Pentru alții, ea a pus capăt tuturor speranțelor lor, le-a distrus chiar sufletul. Și această întreagă zi este acum aici – unică, ireversibilă, ireparabilă. A trecut, dar rezultatele ei, roadele ei vor da formă zilei următoare, pentru că ceea ce am făptuit rămâne pentru totdeauna.

Dar slujba vecerniei nu începe ca un „epilog” religios la ziua profană, ca o rugăciune *adăugată* la toate celelalte experiențe ale ei. Ea începe cu *începutul*, și aceasta înseamnă cu „redescoperirea”, în adorare și mulțumire, a lumii ca și creație a lui Dumnezeu. Biserica ne duce la acea primă seară – așa cum a fost – în care omul, chemat de Dumnezeu la viață, și-a deschis ochii și a văzut ceea ce Dumnezeu i-a dăruit, în marea Sa iubire, a văzut toată frumusețea, toată slava templului în care a fost așezat și, văzându-le, a adus mulțumire lui Dumnezeu. Și în această mulțumire el *devine ceea ce este*.

Binecuvântează, suflete al meu, pe Domnul.
Doamne Dumnezeul meu, măritu-Te-ai foarte...
Cât s-au mărit lucrurile Tale, Doamne, toate
cu înțelepciune le-ai făcut.
Umplutu-s-a pământul de zidirea Ta...
Cânta-voi Domnului în viața mea, cânta-voi
Dumnezeului meu cât voi fi (Ps.103).

Și așa trebuie să fie. Trebuia să fie cineva în această lume – care L-a respins pe Dumnezeu și, care, prin această respingere, prin această blasfemie, a devenit haos și întuneric – trebuia să fie cineva care să se așeze în centrul ei și să o înțeleagă, să o vadă din nou ca plină de bogățiile dumnezeiești, ca pe o cupă plină de viață și de bucurie, ca frumusețe și înțelepciune, și să-I mulțumească lui Dumnezeu pentru ea. Acest „cineva” este Hristos, Noul Adam, care restaurează acea „viață euharistică” pe care eu, vechiul Adam, am respins-o și am pierdut-o; Cel care mă face din nou ceea ce eu sunt și îmi redă lumea. Și dacă Biserica este în Hristos, actul ei inițial este întotdeauna un act de mulțumire, de readucere a lumii la Dumnezeu.

Prin contrast cu frumusețea și minunăția creației însă, descoperim întunericul și eșecul lumii, și aceasta este cea de a doua mare temă a Vecerniei. Și în timp ce Psalmul 103 ne arată lumea, așa cum este ea cu adevărat, lumea așa cum o știm noi apare – prin contrast – ca un coșmar. Pentru că am văzut mai întâi frumusețea lumii, îi putem vedea acum urâtenia, putem să ne dăm seama ce am pierdut, să înțelegem cum întreaga noastră viață (și nu doar unele „încălări”) a devenit păcat și că ne putem pocăi. Luminile sunt acum stinse, „ușile împărătești” ale altarului sunt închise. Slujitorul s-a dezbrăcat de veșmintele sale liturgice, închipuindu-l pe omul gol și în suferință care plânge în afara Raiului, care, deplin conștient de exilul său, de trădarea sa, de întunecarea sa, zice către Dumnezeu: „Din adâncuri am strigat către Tine, Doamne”. În fața slavei creației trebuie să ne simțim cuprinși de

o imensă tristețe. Dumnezeu ne-a mai dat o zi, și noi vedem cum tocmai am distrus acest dar al său. Noi nu suntem creștini „de treabă”, separați de această lume urâtă. Dacă nu ne situăm în poziția de reprezentanți ai acestei lumi, așa cum este ea într-adevăr, dacă nu purtăm întreaga povară a *zilei de azi*, atunci „pietatea” noastră poate fi evlavioasă, dar ea nu este creștină.

Ajungem acum la cea de a treia temă a Vecerniei: *răscumpărarea*. În această lume a păcatului și întunericului a venit lumina: „Lumină lină a sfintei slave, a Tatălui ceresc, Celui fără de moarte, a sfântului, fericitului, Iisuse Hristoase...” Lumea a ajuns la această seară pentru că Cel care îi dă lumii înțelesul ei ultim a venit; în întunericul acestei lumi, lumina lui Hristos revelează din nou adevărata natură a lucrurilor. Lumea aceasta nu este lumea care a fost înainte de venirea lui Hristos; iar venirea Lui *aparține* acum lumii. Evenimentul hotărâtor al cosmosului s-a petrecut. Și noi Știm acum că evenimentul venirii lui Hristos trebuie să transforme tot ce are de-a face cu viața noastră. Doar datorită lui Hristos inima noastră s-a bucurat de frumusețea creației, la începutul Vecerniei; doar pentru că El ne-a dat ochi ca „să vedem mâna milostivă a lui Dumnezeu în toate lucrurile Sale”. Acum, în timpul consacrat mulțumirii lui Dumnezeu pentru Hristos, începem să înțelegem că orice lucru este descoperit în Hristos în adevărata sa minunăție. În strălucirea luminii Sale, lumea nu mai este un loc obișnuit. Chiar podeaua pe care stăm este miracolul rotirii atomilor în spațiu. Întunericul păcatului este risipit, și povara lui asumată. Moartea este prădată, zdrobită cu moartea lui Hristos. Într-o lume în care tot

ce pare să fie prezent devine imediat trecut, fiecare lucru, în Hristos, se împărtăşeşte de veşnicul prezent al lui Dumnezeu. Această seară este timpul real al vieţii noastre. Şi astfel ajungem la ultima temă a Vecerniei: aceea a *sfârşitului*. Acesta este vestit de cântarea *Acum slobozeşte*. Aceste cuvinte le găsim în Evanghelie, atribuite bătrânului Simeon, care şi-a petrecut întreaga viaţă într-o necontenită aşteptare a venirii lui Mesia, pentru că i se vestise de către Duhul Sfânt că nu va muri înainte de a-L vedea pe Cel făgăduit lui Israel. Atunci când Maria şi Iosif au adus la templu pe Pruncul Iisus, pentru a fi închinat lui Dumnezeu, el se afla acolo şi L-a primit în braţele sale, iar Evanghelia ne relatează cuvintele lui:

Acum slobozeşte pe robul Tău, Stăpâne,
după cuvântul Tău în pace. Că văzură
ochii mei mântuirea Ta, pe care ai gătit-o
înaintea feţei tuturor popoarelor: luminează
spre descoperirea neamurilor şi slava
poporului Tău, Israel.

O viaţă întreagă a aşteptat Simeon şi, în sfârşit, i-a fost dat Pruncul Hristos: şi el a ținut în braţele sale Viaţa lumii. El a simbolizat întreaga lume în aşteptarea şi năzuinţa ei, şi cuvintele sale de mulţumire au devenit ale noastre. El L-a putut recunoaşte pe Domnul pentru că-L aşteptase; L-a luat în braţele sale pentru că este firesc să iei în braţe pe cel pe care-l iubeşti; şi astfel viaţa sa de aşteptare şi-a aflat împlinirea. A ajuns să-L vadă pe Cel după care tânjise. Îşi atinsese ţelul, şi putea să moară împăcat.

Pentru el moartea nu era o catastrofă. Era doar expresia firească a împlinirii așteptării sale. Nu însemna că și-a închis ochii în fața luminii pe care, în sfârșit, o văzuse. Moartea sa era începutul unei vederi mai din lăuntru a acestei lumini. În același fel, Vecernia este recunoașterea faptului că a sosit seara acestei lumi, care ne vestește însă ziua cea neînserată. În această lume fiecare zi se îndreaptă către noapte; lumea însăși se îndreaptă către noapte. Ea nu poate dura mereu. Și totuși Biserica afirmă că o seară nu este doar un sfârșit, ci și un început, după cum orice seară este cu adevărat începutul unei alte zile. În Hristos și prin Hristos, ea poate deveni începutul unei *noi vieți*, a zilei neînserate. Iar aceasta, pentru că ochii noștri au văzut mântuirea și o lumină care nu se va sfârși niciodată. Și de aceea timpul acestei lumi este acum plin de o viață nouă. Venim înaintea lui Hristos pentru a-i oferi timpul nostru, întindem brațele noastre pentru a-L primi pe El, și El umple acest timp de prezența Sa, îl vindecă și îl face – iară și iară – timpul mântuirii noastre.

7

„Și a fost seară și a fost dimineață...” Când ne trezim, senzația inițială este întotdeauna aceea de noapte, nu de venire la lumină; ne aflăm într-un moment de mare slăbiciune, în culmea neajutorării. Este pentru om ca o primă experiență reală a vieții în toată absurditatea și însingurarea ei, de care, în general, datorită căldurii familiale, este scutit. În fiecare dimineață descoperim în întunericul amorf, inerția vieții.

De aceea, prima temă a Utreniei este din nou venirea luminii în întuneric. Ea nu începe ca Vecernia, cu creația, ci cu căderea. Și totuși, chiar în această neajutorare și disperare există o așteptare tainică, o sete și o foame. Și pe acest fundal, Biserica își declară bucuria, nu simplu, împotrivindu-se vieții naturale, ci împlinind-o. Biserica vestește în fiecare dimineață că Dumnezeu este Domnul și Stăpânul nostru și orânduiește viața noastră punându-L în centrul ei.

În biserică, primele lumini ale Utreniei sunt lumânările, ca pregustare a soarelui. Apoi soarele însuși răsare, risipind întunericul lumii, și în acest răsărit Biserica vede răsăritul adevăratei Lumini a lumii, care este Fiul lui Dumnezeu. Noi știm că Răscumpărătorul nostru trăiește și că, în mijlocul absurdității vieții, El ne este din nou descoperit. Cu toate că nenorocirile vieții „ne înconjoară”, totuși în fiecare dimineață, odată cu răsăritul soarelui, noi vestim venirea mult-așteptatului Mesia. În ciuda a toate, „aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul să ne bucurăm și să ne veselim într-însa... Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului”.

În timp ce lumina crește, slujba referă noua dimineață la timpul cel nou. Așa cum Vecernia referea seara la întreaga experiență creștină a lumii ca „seară”, tot așa Utrenia referă dimineața la experiența creștină a Bisericii, ca „dimineață”, ca început.

Aceste două *dimensiuni*, complementare și absolut esențiale ale timpului, dau formă vieții noastre în timp și, dând timpului un nou înțeles, îl transformă în *timp creștin*. Această dublă experiență trebuie, într-adevăr, aplicată la tot ceea ce facem. Noi suntem întot-

deauna *între* dimineață și seară, *între* Duminică și Duminică, *între* Paști și Paști, *între* cele două venituri ale lui Hristos. Experierea timpului ca *sfârșit* acordă o importanță absolută oricărui lucru făcut *acum*, îl face hotărâtor, decisiv. Experierea timpului ca *început* umple întregul nostru timp de bucurie, pentru că îi adaugă „coeficientul” de eternitate. „Nu voi muri, ci voi fi viu și faptele Domnului le voi vesti”. Noi muncim în lume, iar munca noastră – de fapt orice muncă –, dacă este analizată în termenii lumii-în-sine, devine lipsită de sens, inutilă, irelevantă. În fiecare oraș din lume, în fiecare dimineață o mulțime de oameni, curați și spilcuiți, se îndreaptă în goană spre locul lor de muncă. Și în fiecare seară, aceiași oameni, de data aceasta oboșiți și murdari, merg în goană în direcția opusă. Cu mult, mult timp în urmă, un înțelept a privit la această goană (ale cărei forme se schimbă, dar a cărei lipsă de sens rămâne) și a zis:

Deșertăciunea deșertăciunilor, toate sunt deșertăciuni!

Ce folos are omul din toată truda lui cu care se trudește sub soare?

Un neam trece și altul vine,
dar pământul rămâne totdeauna! (...)

Ochiul nu se satură de câte vede și urechea
nu se umple de câte aude.

(...) nu este nimic nou sub soare... (Eccl. 1).

Iar acest lucru rămâne adevărat în lumea căzută. Dar noi, creștinii, uităm prea adesea că Dumnezeu a răscumpărat lumea. Timp de secole am predicat acestor oameni grăbiți: goana voastră zilnică n-are nici un

sens, totuși acceptați-o, și veți fi răsplătiți într-o *altă* lume, cu odihnă veșnică. Dar Dumnezeu ne-a descoperit și ne dăruiește Viața veșnică, și nu odihna veșnică. Și Dumnezeu ne-a descoperit această Viață veșnică în mijlocul timpului – și al *goanei* sale –, ca sens și țel tainic al său. Și astfel El a transformat timpul, și truda noastră de-a lungul lui, în *sacrament al lumii* ce va să fie, în liturghia împlinirii și înălțării. Dar atunci când ajungem la capătul auto-suficienței lumii, ea începe să fie iar pentru noi materia din care sunt plămădite Tainele ce avem a le săvârși în Hristos.

„Nu este nimic nou sub soare”. Și totuși fiecare zi, fiecare minut răsună acum de biruitoarele cuvinte: „Iată, Eu le fac pe toate noi... Eu sunt Alfa și Omega, Începutul și Sfârșitul...” (Apoc. 21, 5-6).

IV

DIN APĂ ȘI DIN DUH

1

Tot ceea ce am spus despre timp, despre transformarea și reînnoirea lui, pur și simplu nu are nici un sens dacă nu există un om nou, care să săvârșească sacramentul timpului. Despre el trebuie să vorbim acum, și despre actul prin care îi sunt date viața cea nouă și puterea de a o trăi. Nu am început, totuși, cu botezul, care este începutul vieții creștine, ci cu Euharistia și timpul, pentru că este esențial să se stabilească dimensiunile cosmice ale vieții, date prin botez. Multă vreme, interesul teologic și duhovnicesc față de botez a fost, de fapt, desprins de semnificația sa cosmică, de totalitatea relației omului cu lumea. El a fost explicat ca eliberare a omului de „păcatul originar”. Însă, atât păcatului originar, cât și eliberării de el li s-au dat un înțeles extrem de îngust și de individual. Botezul a fost înțeles ca mijlocul prin care se asigură mântuirea individuală a sufletului omului. Nu este de mirare că o astfel de înțelegere a botezului a dus la o restrângere similară a liturghiei baptismale. De la un act al întregii Biserici, cuprinzând întregul cosmos, el a devenit o ceremonie privată, săvârșită într-un colț al bisericii, în urma unei „programări personale”, și în care Biserica a fost redusă la „slujitorul tainei”, și cosmosul, la cei

trei stropi simbolici de apă, considerați ca „necesari și suficienți” pentru „validitatea” sacramentului. *Validitatea* botezului a constituit preocuparea de bază – și nu deplinătatea, sensul, bucuria aduse de el. Datorită obsesiei teologiei baptismale cu privire la termenii juridici, și nu ontologici, întrebarea reală – ce anume este sau nu valid? – rămâne adesea fără răspuns.

Este adevărat că, mai nou, în lumea creștină s-a petrecut o lărgire a teologiei botezului, ajungându-se la o redescoperire a sensului botezului ca intrare și integrare în Biserică, a semnificației lui „eclesiologice”. Însă, eclesiologia, dacă nu i se dă adevărata ei perspectivă cosmică („pentru viața lumii”), dacă nu este înțeleasă ca forma creștină a „cosmologiei”, devine eclesiolatrie. Biserica fiind privită ca o „ființă în sine”, și nu ca relație întru totul nouă a lui Dumnezeu cu omul și cu lumea. Nu eclesiologia este cea care dă botezului adevăratul lui sens; ci, mai degrabă, în și prin botez descoperim sensul prim și fundamental al Bisericii.

Botezul, prin însăși forma și elementele sale – apa din cristelniță, uleiul de mirungere – ne raportează în mod inevitabil la „materie”, la lume, la cosmos. În Biserica primară săvârșirea botezului avea loc în timpul slujbei solemne a Paștilor și, de fapt, liturghia de Paști s-a dezvoltat din „misterul pascal” al botezului. Aceasta înseamnă că botezul era conceput ca având o semnificație legată direct de „noul timp” a cărui celebrare și manifestare erau Paștile. Și, în sfârșit, botezul și mirungerea erau întotdeauna săvârșite în Euharistie – care este un sacrament al înălțării Bisericii spre Împărăție, sacrament al „lumii ce va să fie”.

Am spus deja că tragedia unei anumite teologii (și pietăți) a constatat în aceea că, în căutarea unor definiții precise, a izolat în mod artificial sfintele taine de liturghie, în cadrul căreia ele erau săvârșite. Liturghia a fost exilată în categoria elementelor secundare, decorative și rituale, fără nici o legătură cu „esse” al tainei. Procedând astfel, teologia a pierdut mult din adevărata înțelegere a realității sacramentale. Botezul, în special, a suferit o pierdere aproape dezastruoasă a sensului său. Pentru a-l redobândi, noi trebuie să ne reîntoarcem la „leitourgia” Bisericii.

2

În trecut, pregătirea pentru botez dura uneori chiar trei ani. Acum, însă, pentru că botezul copiilor a devenit, de fapt, universal, această pregătire prezintă doar un interes istoric. Și totuși este important pentru noi să ne amintim că o mare parte a vieții Bisericii a fost dedicată pregătirii pentru botez a catehumenilor, a celor care credeau deja în Hristos și erau pe calea desăvârșirii acestei credințe în botez. În Biserica Ortodoxă, chiar și astăzi, prima parte a Liturghiei euharistice este numită „Liturghia catehumenilor”. Perioadele liturgice ale Postului Mare și ale Crăciunului, ciclurile Crăciunului și Bobotezei, structura Săptămânii Patimilor și, în fine, „sărbătoarea sărbătorilor” – Slujba Învierii, au fost, toate, modelate în dezvoltarea lor de pregătirea pentru botez și de desăvârșirea lui. Ele semnifică pentru noi, astăzi, în primul rând, faptul că întreaga viață a Bisericii este, într-un fel, explicarea și

manifestarea botezului și, în al doilea rând, că botezul formează conținutul real, rădăcina „existențială” a ceea ce se numește acum „educație religioasă”. Această din urmă nu este o abstractă „cunoaștere despre Dumnezeu”, ci revelarea lucrurilor minunate care s-au „petrecut” și se petrec cu noi la primirea darului dumnezeiesc al noii vieți.

Slujba actuală a botezului, așa cum este săvârșită în Biserica Ortodoxă, începe cu ceea ce era, în trecut, actul final al „catehumenatului”: exorcismele, lepădarea de Satana și mărturisirea credinței.

Potrivit unor interpreți moderni ai creștinismului, „demonologia” aparține unei concepții învechite despre lume și nu poate fi luată în serios de către omul de azi care „se folosește de electricitate”. Nu putem purta o dispută cu ei, aici. Ceea ce trebuie însă să afirmăm, ceea ce Biserica a afirmat întotdeauna este faptul că folosirea electricității poate fi „demonică”, cum poate fi, de fapt, folosirea oricărui lucru și chiar a vieții însăși. Adică, cu alte cuvinte, experiența răului, pe care o numim *demonică*, nu este doar aceea a unei simple absențe a binelui sau, pe acest temei, a tuturor felurilor de alienare și anxietate existențială. Ci este cu adevărat prezența puterii întunecate și iraționale. Ura nu este doar absența iubirii. Ea este cu siguranță mai mult decât aceasta, și noi recunoaștem prezența ei prin povara aproape fizică pe care o simțim în noi înșine atunci când urâm. În lumea noastră, în care oamenii normali și civilizați „s-au folosit de electricitate” pentru a extermina șase milioane de ființe omenesti, în această lume, în care aproximativ zece milioane de oameni se află în lagăre de concentrare pen-

tru faptul că n-au admis să meargă pe „singura cale care duce spre fericirea universală”, în această lume, realitatea „demonică” nu este un simplu mit. Și oricare ar fi valoarea și consistența expunerii ei în teologii și doctrine, ea este o realitate pe care Biserica o are în vedere și pe care o *înfruntă* atunci când, în momentul botezului, prin mâinile preotului, apucă noua ființă omenească care tocmai a intrat în viață și care, potrivit statisticilor, are toate „șansele” ca într-o zi să ajungă într-o instituție de boli mintale, la închisoare sau, în cel mai bun caz, în înnebunitoarea plictiseală a universalei suburbii. Lumea de la care ființa umană și-a primit viața și care îi va determina viața este o închisoare. Biserica n-a trebuit să aștepte apariția lui Kafka și a lui Sartre pentru a afla aceasta. Dar Biserica știe că porțile iadului au fost sfărâmate și că o altă Putere a intrat în lume și a revendicat-o pentru adevăratul ei Stăpân. Și acea revendicare nu este doar a sufletelor, ci a totalității vieții, a lumii întregi. Astfel – la începutul botezului – Biserica face această revendicare. Preotul „suflă de trei ori în fața catehumenului” și, însemnându-l de trei ori la frunte și la piept în chipul crucii, pune mâna pe capul lui și zice:

În numele Tău, Doamne, Dumnezeuul adevărului, și al Unuia-Născut Fiului Tău și al Duhului Tău Celui Sfânt, pun mâna mea pe robul Tău acesta, care s-a învrednicit a scăpa către Numele Tău cel Sfânt și a se păzi sub acoperământul aripilor Tale. Depărtează de la dânsul înșelăciunea cea veche și-l umple pe el de credința cea întru Tine,

de nădejde și de dragoste, ca să cunoască că Tu ești Unul Dumnezeu... Dă-i lui să umble în toate poruncile Tale și cele plăcute Ție să păzească; că de va face omul acestea, *viu va fi printr-insele*. Veselește-l pe el în lucrul mâinilor lui și în tot neamul lui, ca să se mărturisească Ție, închinându-se și slăvind Numele Tău cel mare și preainalt.

Aceasta este semnificația exorcismelor: a înfrunta răul, a accepta realitatea lui, a-i cunoaște puterea și a proclama puterea lui Dumnezeu de a-l distruge. Exorcismele anunță botezul care urmează ca pe o biruință.

Și, fiind descins și desculț și având mâinile ridicate în sus, pe cel ce vine să se boteze, îl întoarce preotul cu fața spre apus și zice: „Te lepezi de satana? Și de toate lucrurile lui? Și de toți slujitorii lui? Și de toată slujirea lui și de toată trufia lui?” Și răspunde cel ce vine să se boteze, iar de va fi prunc, răspunde nașul, și zice: „Mă lepăd”.

Primul act al vieții creștine este o renunțare, o provocare. Nimeni nu poate fi al lui Hristos dacă, mai întâi, nu a înfruntat răul și dacă, apoi, nu este gata să se lupte cu el. Cât de departe este această înțelegere de felul în care, adesea, se propovăduiește sau, ca să folosim un termen mai modern, „se oferă spre vânzare” creștinismul astăzi! Nu este el, oare, de obicei, prezentat ca mângâiere, ajutor, eliberare de tensiuni, folosire rațională a timpului, a energiei și a banilor? Este de ajuns să citească cineva – chiar și o singură

dată – în ziarele de sâmbătă, temele predicilor de Duminică, sau articolele religioase, pentru ca să vadă cum „religia” este prezentată în mod invariabil ca scăpare de ceva – de teamă, de frustrare, de neliniște –, dar niciodată ca mântuire a omului și a lumii. Cum putem atunci vorbi de „luptă”, când cadrul însuși al bisericilor noastre, prin definiție, transmite ideea de blândețe, confort, pace? Cum poate Biserica folosi din nou limbajul specific armatei care i-a fost propriu în primele sale zile, când încă gândea despre sine ca *militia Christi*? Cum s-ar putea introduce ideea de „luptă” în buletinul săptămânal al unei parohii din suburbie, printre anunțurile a tot felul de ședințe de consiliere, vânzări de prăjituri în beneficiul săracilor și întruniri ale „tinerilor adulți”.

Și totuși lupta este, cu adevărat, condiția necesară a următorului pas, decisiv.

„Te împreunezi cu Hristos ?” îl întreabă pe catehumen preotul atunci când îl întoarce – convertește – spre răsărit.

Apoi urmează *mărturisirea credinței*, mărturisirea de către catehumen a credinței Bisericii, a acceptării de către el a acestei credințe și a supunerii față de ea. Și, din nou, este greu să-l convingi pe creștinul modern că, pentru a fi viața lumii, Biserica nu trebuie să „zâmbească” lumii, punând panoul cu „Bine ați venit” pe locașurile sale și adaptându-și limbajul la cel al celui mai recent *best seller*. Începutul vieții creștine – al vieții în Biserică – este smerenia, ascultarea și buna rânduială. Ultimul act al pregătirii pentru botez este, deci, această poruncă:

„Să te închini Lui”. Și catehumenul răspunde,
„Mă închin Tatălui și Fiului și Sfântului Duh”.

3

Botezul propriu-zis începe cu binecuvântarea apei. Pentru a înțelege însă semnificația apei, aici, trebuie să încetăm să gândim despre ea ca despre o „materie” izolată a tainei. Sau, mai degrabă, trebuie să ne dăm seama că apa este „materia” tainei pentru că ea reprezintă întreaga materie, care, în botez, este semnul și prezența lumii însăși. În concepția biblică „mitologică” despre lume – care, întâmplător, este mai plină de sens și mai consecventă din punct de vedere filosofic decât cea oferită de către unii reprezentanți ai curentului demitologizării –, apa este *prima materia*, elementul de bază al lumii. Ea este simbolul natural al vieții, pentru că nu există viață fără apă, dar este, de asemenea, simbolul distrugerii și al morții și, în final, este simbolul purificării, pentru că nu există curăție fără ea. În Cartea Facerii crearea vieții este prezentată ca ivire a uscatului din apă – ca biruință a Duhului lui Dumnezeu asupra apelor – haosul nonexistenței. Într-un fel, deci, creația este o transformare a apei în viață.

Important pentru noi este faptul că apa botezului reprezintă materia cosmosului, lumea ca viață a omului. Și binecuvântarea ei la începutul slujbei botezului dobândește astfel o semnificație cu adevărat cosmică și răscumpărătoare. Dumnezeu a creat lumea și a binecuvântat-o și a dat-o omului ca hrană și viața sa,

ca mijloc de comuniune cu El. Binecuvântarea apei semnifică răscumpărarea materiei sau reîntoarcerea la acest sens inițial și esențial. Acceptând botezul lui Ioan, Hristos a sfințit apa – a făcut-o apă curățitoare spre împăcarea cu Dumnezeu. Atunci, la ieșirea lui Hristos din apă, a avut loc Epifania – noua și răscumpărătoare arătare a lui Dumnezeu, și Duhul lui Dumnezeu, Care la începutul creației „se purta pe deasupra apelor”, a făcut din nou apa – adică lumea – ceea ce fusese la început.

A binecuvânta, după cum știm, înseamnă a aduce mulțumire. În și prin mulțumire, omul recunoaște natura adevărată a lucrurilor pe care le primește de la Dumnezeu, și astfel le face să fie ceea ce sunt cu adevărat. Noi binecuvântăm și sfințim lucrurile atunci când I le oferim lui Dumnezeu într-o mișcare euharistică a întregii noastre ființe. Și stând înaintea *apei* – înaintea cosmosului, materia dată nouă de Dumnezeu –, această mișcare euharistică atotcuprinzătoare constituie adevăratul început al liturghiei baptismale.

Mare ești Doamne, și minunate sunt lucrurile Tale, și nici un cuvânt nu este de ajuns spre lauda minunilor Tale. Că Tu de bunăvoie toate aducându-le dintru neființă întru ființă, cu puterea Ta ții făptura și cu purtarea Ta de grijă chivernisești lumea...

De Tine se cutremură toate puterile îngerești.
Pe Tine Te laudă soarele. Pe Tine Te slăvește luna.
Ție se pleacă stelele. Pe Tine Te ascultă lumina.
De Tine se îngrozesc adâncurile...

Că Tu... ai venit și ne-ai mântuit pe noi!

Mărturisim harul Tău, vestim mila Ta,
Nu tăinuim facerea Ta de bine.

Încă o dată lumea este proclamată ca fiind ceea ce Hristos ne-a descoperit că este și ceea ce El a făcut-o să fie – darul lui Dumnezeu pentru om, mijloc de comuniune al omului cu Dumnezeu. Această apă ne este arătată ca „harul răscumpărării”, dezlegare de păcat, leac al neputințelor. „Că am chemat, Doamne, numele Tău cel minunat, slăvit și înfricoșător pentru cei potrivnici”.

În această apă îl botezăm acum – adică îl afundăm – pe om și acest botez este pentru el botez „în Hristos” (Rom.6, 3). Pentru că credința în Hristos care l-a adus pe acest om la botez este tocmai certitudinea că Hristos este singurul „conținut” adevărat – însemnând existență și scop – a tot ce există, deplinătatea Celui care umple toate lucrurile. În credință, întreaga lume devine sacramentul prezenței Sale, calea vieții în El. Iar apa, imagine și prezență a lumii, este cu adevărat Imagine și prezență a lui Hristos.

Dar „nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat?” (Rom.6, 3). Botezul – darul „înnoirii vieții” – este, iată, vestit ca „asemănarea morții”. De ce? Pentru că viața cea nouă pe care Hristos o dă celor care cred în El, a strălucit din mormânt. Această lume L-a respins pe Hristos, a refuzat să vadă în El propria ei viață și împlinire. Și pentru că nu există viață pentru ea decât în Hristos, respingând și omorând pe Hristos, lumea s-a condamnat pe sine însăși la moarte. Ultima ei realitate este moartea, și nici una dintre eshatologiile seculare, în

care oamenii își pun încă nădejdea, nu rezistă în fața afirmației simple a lui Tolstoi: „După o viață stupidă, va urma o moarte stupidă”. Dar creștinul este cel care știe că adevărata realitate a lumii – a *acestei* lumi, a *acestei* vieți a noastre – nu a unei misterioase „alte” lumi – este în Hristos; creștinul știe, mai degrabă, că Hristos este această realitate. În auto-suficiența ei, lumea și tot ce există în ea nu au nici un sens. Și atât timp cât trăim după tiparul acestei lumi, cu alte cuvinte, atât timp cât facem din viața noastră un țel în sine, nu rămâne nici un sens și nici un țel, pentru că moartea le risipește. Numai când renunțăm în mod liber, total și necondiționat, la independența vieții noastre, numai atunci când punem întregul ei sens în Hristos, ne este dată „înnoirea vieții” – care înseamnă o nouă dobândire a lumii. Atunci lumea devine cu adevărat sacramentul prezenței lui Hristos, creștere a Împărăției și dobândirea vieții veșnice. Pentru că Hristos, „înviat din morți, nu mai moare. Moartea nu mai are stăpânire asupra Lui”. Botezul este, astfel, moartea egoismului și auto-suficienței noastre; și este „asemănarea morții lui Hristos”, pentru că *moartea lui Hristos* a fost tocmai o astfel de predare necondiționată. Și precum Hristos cu moartea Sa „pe moarte a călcat”, revelând semnificația ultimă și tăria vieții, tot așa, moartea noastră în El, ne unește cu „noua viață în Dumnezeu”.

Semnificația acestei „înnoiri a vieții” apare evidentă atunci când cel nou botezat este îmbrăcat, imediat după botez, într-o *haină albă*. Aceasta este îmbrăcăminte de rege. Omul este din nou rege al creației.

Lumea este din nou viața sa, și nu moartea sa, pentru că, acum, el știe cum s-o folosească. El este restaurat întru bucuria și puterea adevăratei naturi umane.

4

În Biserica Ortodoxă, ceea ce se numește astăzi a doua taină de inițiere – mirungerea (sau întărirea, pecetluirea botezului) – a făcut dintotdeauna parte integrală din liturghia baptismală. Pentru că ea nu este atât o altă taină, cât desăvârșire a botezului, „întărirea” lui de către Duhul Sfânt. Ea se distinge de botez tot atât cât viața se distinge de naștere. Duhul Sfânt *întărește întreaga viață* a Bisericii, pentru că El este această viață, manifestarea Bisericii ca „lumea ce va să fie”, ca bucurie și pace a Împărăției. Ca instituție, învățătură, ritual, Biserica nu este, cu adevărat, doar în această lume; ea este și a acestei lumi, o „parte” a ei. Și tocmai Duhul Sfânt, a Căruia *venire* este inaugurarea, manifestarea celor din urmă, a „lucrurilor de pe urmă”, este cel care transformă Biserica în „taină” a Împărăției, care face viața ei să fie prezență, în această lume, a lumii ce va să fie.

Mirungerea este astfel Cincizecime a creștinului, intrarea sa în noua viață în Duhul Sfânt, care este adevărata viață a Bisericii. Este „hirotonirea” sa ca om adevărat și deplin, pentru că a fi pe deplin om înseamnă tocmai a aparține Împărăției lui Dumnezeu. Și, din nou, nu doar sufletul său – viața sa „spirituală” sau „religioasă” – este astfel întărit, ci ființa sa omenească în întregime. Trupul său întreg este miruit, pecetluit,

sfințit, *dedicat* noii vieți. „Pecetea darului Duhului Sfânt”, zice preotul în timp ce-l miruiește pe cel nou botezat „la frunte, la ochi, la nări, la gură, la amândouă urechile, pe piept, pe spate, la mâini și la picioare”. Omul întreg este făcut acum templu al lui Dumnezeu, și întreaga sa viață este de acum înainte o *liturghie*. Aici, la acest moment, opoziția pseudocreștină între „spiritual” și „material”, „sacru” și „profan”, „religios” și „secular” este denunțată, abolită, vădită ca minciună monstruoasă despre Dumnezeu, om și lume. Singurul templu adevărat al lui Dumnezeu este omul, și prin om, lumea. Fiecare gram de materie aparține lui Dumnezeu și în Dumnezeu trebuie să-și găsească împlinirea. Fiecare moment al timpului este timp al lui Dumnezeu și trebuie să se desăvârșească în veșnicia lui Dumnezeu. Nimic nu este „neutru”. Pentru că Duhul Sfânt, ca o rază de lumină, ca un zâmbet de bucurie, a „atins” toate lucrurile, timpul întreg – revelându-le pe toate ca pietre prețioase ale unui templu prețios.

A fi cu adevărat om înseamnă a fi pe deplin *tu însuți*. Mirungerea este ungerea omului într-o „personalitate” sa proprie, unică. Ea este, folosind aceeași imagine, hirotonire a sa spre a fi *el însuși*, spre a deveni ceea ce Dumnezeu ar vrea ca el să fie; să devin ceea ce El a iubit în mine din eternitate. Este darul vocației. Dacă Biserica este cu adevărat „înnoirea vieții” – lumea și natura restaurate în Hristos – ea nu este, ori, mai degrabă, nu ar trebui să fie o instituție pur religioasă, în care a fi „evlavios”, a fi un membru al ei „cu o bună reputație” înseamnă a-ți lăsa propria personalitate la intrare – la „vestiar”, și a o înlocui cu

o personalitate impersonală, neutră, de tipul „bun creștin”. Evlavia, de fapt, poate fi un lucru foarte periculos, o reală opoziție față de Duhul Sfânt, care este Dătătorul de *Viață* – de bucurie, mișcare și creativitate, și nu de „conștiință curată”, care se uită la toate cu suspiciune, teamă și indignare morală.

Mirungerea este deschiderea omului spre deplinătatea creației divine, către adevărata universalitate a vieții. Este „vântul”, *ruah*-ul lui Dumnezeu intrând în viața noastră, cuprinzând-o cu foc și cu dragoste, făcându-ne permeabili pentru lucrarea dumnezeiască, umplând totul de bucurie și de speranță...

5

Am menționat deja faptul că în trecut botezul avea loc la Paști – ca parte a marii serbări pascale. Împlinirea lui firească era astfel, desigur, venirea celor nou botezați la Euharistia Bisericii, taina participării noastre la *Pascha* Împărăției. Căci botezul deschide porțile Împărăției, și Duhul Sfânt ne duce la bucuria și pacea ei, adică la împlinirea euharistică. Chiar și astăzi botezul și mirungerea sunt urmate imediat de o procesiune – care acum ia forma înconjurării cristelniței. Inițial însă, era o procesiune către ușile bisericii, procesiunea intrării în biserică. Este semnificativ faptul că la liturghia pascală, în loc de „Sfinte Dumnezeule...” se cântă „Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat, Aliluia!”, aceeași cântare care se cântă atunci când „neofitul” este condus în procesiunea baptismală. Botezul, Cincizecimea baptismală este cea care

crează Biserica ca procesiune, ca intrare, ca înălțare la *Paștile* cele veșnice ale Domnului.

Apoi, timp de opt zile – imagine a deplinătății timpului – nou botezații erau duși în biserică, și fiecare din acele zile era sărbătorită ca Paște. În cea de a opta zi, avea loc ritualul spălării sfântului mir, tunderea părului și întoarcerea în lume. De la deplinătatea timpului și a bucuriei, la timpul lumii, ca martori și purtători ai acelei bucurii – acesta este sensul acestor ritualuri, identic cu sensul cuvintelor de la sfârșitul liturghiei: „Cu pace să ieșim”. Semnele vizibile ale tainei sunt spălate – „simbolul” va trebui să devină realitate, viața însăși va fi de acum semnul tainei, împlinirea darului. Iar tunderea părului – ultimul act al liturghiei baptismale – este semn că viața care începe acum este o viață de ofrandă și jertfă, viața transformată pururea în *liturghie* – *lucrarea* lui Hristos.

6

Doar în lumina botezului putem înțelege caracterul sacramental pe care Biserica Ortodoxă îl conferă *pocăinței*. În devierea ei juridică, teologia sacramentală a explicat această taină în termenii unei puteri pur „juridice” de a ierta păcatele, putere „delegată” de Hristos, preotului. Însă această explicație nu are nimic de-a face cu semnificația originală a pocăinței în Biserică și cu natura ei sacramentală. Sacramentul iertării păcatelor este botez nu pentru că operează o înlăturare juridică a vinei, ci pentru că este botez în *Iisus*

Hristos, Cel care este Iertarea însăși. Păcatul păcatelor – adevăratul „păcat original” – nu este încălcarea regulilor, ci în primul rând devierea iubirii omului și înstrăinarea lui de Dumnezeu. Faptul că omul preferă altceva – lumea, pe sine – în locul lui Dumnezeu, acesta este singurul păcat real și, în el, toate păcatele devin firești, inevitabile. Acest păcat nimicește adevărata viață a omului. El deviază cursul vieții de la adevăratul ei sens, de la adevărata ei direcție. Iar în Hristos acest păcat este iertat nu în sensul că acum Dumnezeu l-a „uitat” și nu-l mai ia în seamă, ci pentru că în Hristos omul s-a întors la Dumnezeu, și s-a întors pentru că pe El îl iubește și a descoperit că El este singurul cu adevărat vrednic să-I dăruim iubirea și viața noastră. Iar Dumnezeu l-a acceptat pe om și – în Hristos – l-a împăcat cu Sine. Pocăința este, astfel, reîntoarcerea dragostei noastre, a vieții noastre la Dumnezeu, iar această reîntoarcere este posibilă în Hristos pentru că El ne descoperă adevărata viață și ne face conștienți de exilul și condamnarea noastră. A crede în Hristos înseamnă a ne pocăi – a schimba radical însăși „mintea” vieții noastre, a o vedea pe aceasta ca păcat și ca moarte. Iar a crede în El înseamnă a accepta descoperirea plină de bucurie că în El ne-au fost date iertarea și împăcarea. În botez, atât pocăința, cât și iertarea își găsesc împlinirea lor. În botez, omul voiește să moară ca om păcătos, și i se face parte de această moarte; și tot în botez omul voiește înnoirea vieții ca iertare, și aceasta i se dăruiește.

Și totuși păcatul este încă în noi, și noi mereu cădem din viața cea nouă pe care am primit-o. Lupta noului Adam împotriva vechiului Adam este lungă și

dureroasă și ce naivă simplificare este a crede, așa cum fac unii, că „mântuirea” pe care ei o experiază în „redeșteptări religioase” și în așa-numitele „hotărâri pentru Hristos” – și care au ca rezultate o îndreptare morală, cumpătarea și o caldă filantropie – este acea mântuire totală, este ceea ce Dumnezeu a voit atunci când L-a dat pe Fiul Său pentru viața lumii. Cu adevărat singura mare tristețe este că „nu suntem sfinți”. Și cât de des acești creștini „morali” nu simt niciodată, nu experiază niciodată această tristețe, pentru că propria lor „experiență a mântuirii”, sentimentul „de a fi mântuiți” îi umple de auto-mulțumire; și cine a fost „mulțumit” și-a primit deja răsplata, și nu poate înseta și flămânzi după acea transformare și transfigurare totală a vieții, singura care ne poate face „sfinți”.

Botezul este iertare a păcatelor, și nu înlăturarea lor. El aduce sabia lui Hristos în viața noastră și o transformă în conflict, într-o adevărată luptă, durere de neocolit și suferință a creșterii noastre. Într-adevăr, după botez și datorită lui, realitatea păcatului poate fi recunoscută în toată tristețea ei, și adevărata pocăință devine posibilă. Prin urmare, întreaga Biserică este în același timp darul iertării, bucuria „lumii ce va să fie” și, de asemenea, în mod inevitabil o permanentă pocăință. *Praznicul* este imposibil fără *post*, și postul este tocmai pocăință și întoarcere, experiența mântuitoare a tristeții și exilului. Biserica este darul Împărăției – și tocmai acest dar este cel care face evidentă absența noastră din Împărăție, înstrăinarea noastră de Dumnezeu. Pocăința este cea care ne readuce iară și iară la bucuria ospățului pascal, dar

această bucurie ne descoperă păcătoșenia noastră și ne aduce la judecată.

Taina pocăinței nu este, deci, o „putere” sacră și juridică dată de Dumnezeu oamenilor. Este puterea botezului care se trăiește în Biserică. Ea își primește caracterul său sacramental de la botez. În Hristos toate păcatele sunt iertate o dată pentru totdeauna pentru că El Însuși este iertarea păcatelor, și nu este nevoie de nici o „nouă” dezlegare de păcate. Însă, într-adevăr, pentru noi, cei care în mod constant îl *părăsim* pe Hristos și ne excomunicăm pe noi înșine din viața Lui, este o necesitate să ne reîntoarcem la El ca să primim, iară și iară, darul care în El a fost dat o dată pentru totdeauna. Iar dezlegarea de păcate este semnul că această întoarcere a avut loc și a fost împlinită. După cum fiecare Euharistie nu este o „repetare” a Cinei lui Hristos, ci înălțarea noastră, primirea noastră la același și veșnic ospăț, la fel, taina pocăinței nu este o repetare a botezului, ci întoarcerea noastră la „înnoirea vieții”, pe care Dumnezeu ne-a dăruit-o o dată pentru totdeauna.

V

TAINA IUBIRII

*„Taina aceasta mare este;
iar eu zic în Hristos și în Biserică” (Ef. 5, 32)*

1

În Biserica Ortodoxă, căsătoria este un sacrament. S-ar putea pune întrebarea de ce dintre multe „stări” ale vieții umane, din marea varietatea a vocațiilor omului, doar această „stare” a fost aleasă și înțeleasă ca sacrament? Într-adevăr, dacă ea este doar o *aprobare* divină a căsătoriei, acordarea de ajutor duhovnicesc cuplului căsătorit, binecuvântare pentru nașterea de prunci –, atunci toate acestea nu o fac radical diferită de orice alt act pentru care avem nevoie de ajutor, povățuire, aprobare și binecuvântare. Pentru că un „sacrament”, așa cum am văzut, presupune în mod necesar ideea de transformare, se referă la evenimentul fundamental al morții și învierii lui Hristos și este întotdeauna un sacrament al Împărăției. Într-un fel, desigur, întreaga viață a Bisericii poate fi numită sacramentală, întrucât ea este întotdeauna manifestarea în timp a „noului timp”. Totuși, într-un mod mai precis, Biserica numește sacramele acele acte decisive ale vieții ei, prin care acest har transformator este *confirmat ca fiind dat*, în care Biserica, printr-un act

liturgic, se identifică cu acel Dar și devine forma însăși a acelui Dar... Dar cum se raportează căsătoria la Împărăția ce va să fie? Cum se raportează ea la crucea și la învierea lui Hristos? Cu alte cuvinte, ce o face sacrament?

Chiar și a pune aceste întrebări pare imposibil în cadrul întregii abordări „moderne” a căsătoriei, abordare în care se include, destul de des, și abordarea „creștină”. Cu nenumăratele „manuale de fericire maritală”, cu tendința alarmantă de a face din preot un specialist în sexologie clinică, cu toate aceste definiții comode ale familiei creștine, care aprobă o viață sexuală moderată (care poate oferi o „experiență îmbogățitoare”), accentuând responsabilitatea, necesitatea economiilor și școala duminicală –, toate acestea nu lasă, într-adevăr, nici un loc pentru sacrament. Noi nici măcar nu ne dăm seama că starea de căsătorie este, ca toate ale lumii, o stare decăzută și deformată și că ea nu are nevoie să fie, simplu, binecuvântată și „solemnizată”, eventual după o repetiție și cu ajutorul fotografului, ci ea trebuie *restaurată*. Mai mult, această restaurare este *în Hristos*, și aceasta înseamnă în viața, moartea, învierea și înălțarea Sa la cer, în inaugurarea în duhul Rusaliilor a „noului eon”, în Biserică, ca sacrament al tuturor acestora. Inutil să mai adăugăm că această restaurare transcede total ideea de „familie creștină” și dă căsătoriei dimensiuni cosmice și universale.

Tocmai aici se află întreaga problemă. Atâta vreme cât privim căsătoria ca ceva care privește pe cei căsătoriți, ca ceva care li se întâmplă lor, și nu întregii Biserici și, prin urmare, lumii înseși, nu vom percepe

niciodată înțelesul cu adevărat sacramental al căsătoriei: marea taină la care se referă Sfântul Pavel când spune: „iar eu zic în Hristos și în Biserică”. Noi trebuie să înțelegem că adevărata temă, adevăratul „conținut” și obiectul acestui sacrament nu este „familia”, ci dragostea. Familia ca atare, familia în sine poate fi o distorsiune demonică a dragostei – și există cuvinte aspre despre aceasta în Evanghelie: „Și dușmanii omului (vor fi) casnicii lui” (Mt. 10, 36). În acest sens profund, sacramentul nunții cuprinde mai mult decât familia. El este sacramentul iubirii dumnezeiești, ca taină atotcuprinzătoare a ființei înseși și din această pricină el privește întreaga Biserică și – prin Biserică – întreaga lume.

2

Poate că punctul de vedere ortodox asupra acestei sfinte taine va fi mai bine înțeles dacă începem nu cu căsătoria ca atare și nu cu o abstractă „teologie a dragostei”, ci cu cea care întotdeauna a stat în centrul vieții Bisericii, ca expresia cea mai pură a dragostei umane și a răspunsului dat lui Dumnezeu – Maria, Maica lui Iisus. Este semnificativ faptul că, în vreme ce în Apus Maria este în primul rând *Fecioara*, o ființă aproape cu totul diferită de noi, în puritatea ei absolută și celestă, liberă de orice pângărire trupească, în Răsărit ea este întotdeauna arătată și cinstită ca *Theotokos*, Maica lui Dumnezeu și, de fapt, toate icoanele o înfățișează cu Pruncul în brațe. Cu alte cuvinte, există două accente în mariologie care, deși

nu se exclud în mod necesar una pe alta, duc la două concepții diferite despre locul Sfintei Fecioare Maria în Biserică. Și nu trebuie să trecem cu vederea deosebirea dintre ele, dacă dorim să înțelegem felul în care dintotdeauna Biserica Ortodoxă a venerat-o pe Sfânta Fecioară. Sperăm să arătăm că acesta nu este atât „un cult specific al Maicii Domnului”, cât o lumină, o bucurie, proprie întregii vieți a Bisericii. De ea, spune o cântare ortodoxă, „se bucură toată făptura”.

Dar la ce se referă această bucurie? De ce spune ea: „mă vor ferici toate neamurile”? Pentru că în marea ei dragoste și supunere, în credința și smerenia ei, ea a primit să fie ceea ce din veșnicie întreaga zidire fusese destinată să fie și pentru care fusese creată: templu al Duhului Sfânt, *umanitate* a lui Dumnezeu. Ea s-a învoit să-și dea trupul și sângele – adică întreaga ei viață – spre a fi trupul și sângele Fiului lui Dumnezeu, spre a fi *maică* a lumii în sensul cel mai deplin și mai profund al acestui cuvânt dându-și viața Celui-lalt și împlinindu-și viața în El. Ea a acceptat singura natură adevărată a fiecărei creaturi și a întregii creații: a da sens și, prin urmare, împlinire vieții sale în Dumnezeu.

Acceptând această natură, ea a împlinit *feminitatea* creației. Acest cuvânt va părea curios multora. În vremea noastră, Biserica, urmând curentul modern care conduce spre „egalitatea sexelor”, folosește doar o parte din revelația creștină despre bărbat și femeie, cea care afirmă că în Hristos nu mai este „parte bărbătească și parte femeiască” (Gal.3, 28). Cealaltă parte este atribuită unei concepții învechite despre lume. De fapt însă, toate încercările noastre de a găsi „locul

femeii" în societate (sau în Biserică) mai curând o micșorează, decât s-o înalțe, pentru că ele foarte adesea presupun o negare a vocației ei specifice ca femeie.

Totuși, nu este semnificativ faptul că relația dintre Dumnezeu și lume, dintre Dumnezeu și Israel, poporul Său ales, și în cele din urmă dintre Dumnezeu și cosmosul restaurat în Biserică este exprimată în Biblie în termenii unirii și dragostei conjugale? Aceasta este o dublă analogie. Pe de o parte, noi înțelegem dragostea lui Dumnezeu pentru lume și dragostea lui Hristos pentru Biserică pentru că avem experiența dragostei conjugale, dar, pe de altă parte, dragostea conjugală își are rădăcinile, profunzimea și împlinirea reală în *marea taină a lui Hristos și a Bisericii Sale*: „iar eu zic în Hristos și în Biserică”. Biserica este Mireasa lui Hristos „....pentru că v-am logodit unui singur bărbat, ca să vă înfățișez lui Hristos fecioară neprihănită” (II Cor. 11, 2). Aceasta înseamnă că lumea – care își găsește restaurarea și împlinirea în Biserică – este mireasa lui Dumnezeu și că prin păcat această relație fundamentală a fost ruptă, deformată. În Maria – Femeia, Fecioara, Maica – în răspunsul ei dat lui Dumnezeu, Biserica își are începutul ei viu și personal.

Acest răspuns este supunere totală în dragoste; nu supunere și dragoste, ci deplinătatea uneia ca totalitate a celeilalte. Supunerea, luată în sine, nu este o „virtute”; ea este o supunere oarbă, și nu există lumină în orbire. Doar dragostea pentru Dumnezeu, Cel căruia îi închinăm în chip desăvârșit toată iubirea noastră, salvează supunerea de orbire și o face acceptare bucuroasă a singurului vrednic să fie acceptat. Însă dragostea fără supunere față de Dumnezeu este

„pofta trupului și pofta ochilor și trufia vieții” (I Ioan 2,16), este dragostea pe care o pretinde Don Juan, care, în cele din urmă, îl distruge. Doar supunerea față de Dumnezeu, singurul Domn al Creației, îi dă iubirii adevărata ei direcție, o face pe deplin dragoste.

Adevărata supunere este astfel dragoste adevărată față de Dumnezeu, adevăratul răspuns al Creației dat Creatorului ei. Umanitatea este pe deplin umanitate atunci când ea este acest răspuns dat lui Dumnezeu, atunci când ea devine elan de totală dăruire de sine și supunere față de El. Însă în lumea „naturală”, purtătoarea acestei iubiri, pline de supușenie, a acestei iubiri ca răspuns, este femeia. Bărbatul cheamă, femeia răspunde. Această acceptare nu este pasivitate, supunere oarbă, întrucât ea este dragoste, și dragostea este întotdeauna activă. Ea dă viață chemării bărbatului, o împlinește ca viață, dar devine pe deplin dragoste și pe deplin viață doar atunci când este pe deplin *acceptare* și *răspuns*. De aceea întreaga creație, întreaga Biserică – și nu doar femeile – găsesc expresia răspunsului și supunerii lor față de Dumnezeu în Preasfânta Fecioară Maria, ca întruchipare femeiască și se bucură în ea. Ea ne reprezintă pe noi toți, pentru că numai atunci acceptăm și răspundem cu dragoste și supunere – doar când acceptăm esențiala feminitate a Creației – devenim noi înșine adevărați bărbați și femei; doar atunci putem într-adevăr *transcede* limitările noastre ca „bărbați” și „femei”. Pentru că omul poate fi cu adevărat om – adică rege al creației, preot și slujitor a ceea ce este creativitate și inițiativă a lui Dumnezeu – doar atunci când el nu se înfățișează ca „proprietar” al creației, ci se supune pe

sine, în ascultare și dragoste, naturii ei de mireasă a lui Dumnezeu, în *răspuns și acceptare*. Iar femeia încetează să fie doar femeie atunci când, acceptând total și necondiționat viața Celuilalt ca *propria ei viață*, dăruindu-se pe sine total Celuilalt, devine însăși expresia, însuși rodul, însăși bucuria, însăși frumusețea, însuși darul răspunsului nostru dat lui Dumnezeu; cea pe care, potrivit cuvintelor Cântării Cântărilor, regele o va aduce în cămărilor sale, zicând: „Cât de frumoasă ești, draga mea, și nici o pată-n tine nu este” (Cânt. Cânt. 4, 7).

Tradiția o numește pe Sfânta Fecioară Maria „noua Evă”. Ea a făcut ceea ce prima Evă n-a reușit să facă. Eva n-a reușit să fie femeie. Ea a preluat inițiativa. Ea a „chemat” și a devenit femeie – instrument al procreării, „stăpânită” de bărbat. Ea s-a făcut pe sine și pe bărbatul a cărui „viață” era, sclavi ai „feminității” ei și a transformat întreaga viață într-un sumbru război al sexelor, în care „posedarea” este de fapt dorința violentă și disperată de a omorî pofta nerușinată, care nu moare niciodată. Însă Preasfânta Fecioară Maria „nu a avut nici o inițiativă”. În dragoste și ascultare ea a așteptat inițiativa Celuilalt. Și când a venit, ea a acceptat-o, nu orbește – pentru că ea a întrebat „cum va fi aceasta?”, – ci cu întreaga luciditate, simplitate și bucurie a iubirii. Lumina unei eterne primăveri vine la noi atunci când, în ziua Buneivestiri, auzim hotărâtoarele cuvinte: „Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul tău” (Lc. 1, 38). Fecioara întruchipează, într-adevăr, întreaga creație, toată umanitatea și fiecare dintre noi, recunoscând cuvintele care exprimă natura și ființa noastră fundamentală, acceptarea de către noi de a fi

mireasa lui Dumnezeu, logodirea noastră cu Cel care ne iubește din veșnicie.

Preasfânta Maria este *Fecioara*. Dar această feciorie nu este o negare, nu este o simplă *absență*; ea este plenitudinea și deplinătatea iubirii înseși. Este totala ei dăruire de sine lui Dumnezeu, și astfel însăși expresia, însăși caracteristica dragostei ei. Pentru că dragostea este sete și foame după deplinătate, întregire, împlinire – după feciorie, în înțelesul fundamental al acestui cuvânt. La sfârșitul veacurilor Biserica îi va fi înfățișată lui Hristos ca „fecioară neprihănită” (II Cor. 11, 2). Pentru că fecioria este țelul oricărei iubiri adevărate – nu ca absență a „sexului”, ci ca desăvârșită împlinire în dragoste; această împlinire, în „această lume”, își află în sex o paradoxală și tragică afirmare și negare. Biserica Ortodoxă, ținând sărbătorile aparent „nescrituristice” ale Nașterii Maicii Domnului și Intrării ei în Biserică, arată, de fapt, o reală fidelitate față de Biblie, pentru că semnificația acestor sărbători stă tocmai în recunoașterea prin ele a Sfintei Fecioare Maria ca *țel* și *împlinire* a întregii istorii a mântuirii, istorie a dragostei și ascultării, a răspunsului și așteptării. Ea este cu adevărat fiică a Vechiului Testament, ultima și cea mai frumoasă floare a lui. Biserica Ortodoxă respinge dogma imaculatei concepții, tocmai pentru că aceasta face din Maria o „îtrerupere” miraculoasă în această lungă și răbdătoare creștere a dragostei și așteptării, a „foamei după Dumnezeu cel viu”, de care este plin Vechiul Testament. Ea este darul lumii către Dumnezeu, așa cum se spune atât de minunat într-o cântare de la Praznicul Crăciunului:

Fiecare dintre făpturile cele zidite de Tine
mulțumită aduce Ție;
îngerii cântarea,
cerurile steaua,
magii darurile,
păstorii minunea...
iar noi, pe Maica Fecioara.

Și totuși singur Dumnezeu este Cel care împlinește și încununază această supunere, acceptare și dragoste. „Duhul Sfânt Se va pogori peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri... Că la Dumnezeu nimic nu este cu neputință” (Lc.1, 35-37). Doar El descoperă ca Fecioară pe cea care l-a adus în dar întreaga iubire omenească...

Preasfânta Maria este *Maica*. Maternitatea este împlinirea feminității pentru că ea este împlinirea dragostei ca supunere și răspuns. Prin dăruirea de sine, dragostea dă viață, devine izvor de viață. Cineva nu iubește *pentru* a avea copii. Dragostea nu are nevoie de justificare; nu pentru că dă viață, este dragostea bună, ci pentru că este bună, ea dă viață. Taina plină de bucurie a maternității Mariei nu se opune tainei fecioriei ei. Este o aceeași taină. Ea nu este Maică „în ciuda” fecioriei ei. Ea descoperă deplinătatea maternității pentru că fecioria ei este deplinătate de dragoste.

Ea este *Maica lui Hristos*. Ea este deplinătatea dragostei care primește venirea lui Dumnezeu la noi – dând viață Celui care este Viața lumii. Și întreaga creație se bucură în ea, pentru că recunoaște prin ea că țelul și împlinirea întregii vieți, a întregii iubiri este

a-L *primi pe Hristos*, a-l da viață în noi înșine. Și nu trebuie să ne temem că bucuria noastră legată de Preasfânta Fecioară Maria, îi răpește ceva lui Hristos, că micșorează în vreun fel slava datorată Lui, și numai Lui. Pentru că ceea ce descoperim în ea, ceea ce constituie bucuria Bisericii, este tocmai deplinătatea adorării lui Hristos de către noi, a acceptării și iubirii față de El. În realitate, deși nu este vorba despre un „cult al Mariei”, totuși în Preasfânta Fecioară Maria „cultul” Bisericii devine o tresăltare de bucurie și mulțumire, de acceptare și supunere – nuntire cu Duhul Sfânt, care o face să fie singura bucurie deplină pe pământ.

3

Putem acum să ne întoarcem la sacramentul nunții. Putem înțelege acum că adevăratul lui înțeles nu stă în „confirmarea” religioasă a căsătoriei și vieții de familie, ci în aceea că întărește cu har suprafiresc virtuțile familiale firești. Ducând căsătoria „naturală” în „marea taină a lui Hristos și a Bisericii”, sacramentul nunții conferă căsătoriei un *nou înțeles*; el transformă, de fapt, nu doar căsătoria ca atare, ci întreaga iubire umană.

Este demn de menționat faptul că, Biserica primară, se pare, nu avea cunoștință de o slujbă separată a nunții. „Împlinirea” nunții de către doi creștini se făcea prin împărtășirea lor împreună cu Euharistia. Așa cum fiecare aspect al vieții a fost cuprins în Euharistie, tot așa nunta a fost pecetluită prin includerea în acest act central al comunității. Și aceasta înseamnă

că, întrucât căsătoria a avut întotdeauna dimensiuni sociologice și legale, acestea au fost pur și simplu acceptate de Biserică. Totuși, la fel ca întreaga viață „naturală” a omului, căsătoria trebuie să fie *adusă în Biserică*, adică judecată, răscumpărată și transformată în sacrament al Împărăției. Doar mai târziu a primit Biserica și autoritatea „civilă” de a săvârși cununia. Aceasta a însemnat însă, odată cu recunoașterea Bisericii ca „săvârșitor” al cununiei, un prim pas spre o „desacramentalizare” progresivă. Un semn evident al acestei desacralizări l-a constituit despărțirea cununiei de Euharistie.

Toate acestea explică de ce chiar și astăzi slujba ortodoxă a nunții constă din două servicii distincte: logodna și cununia. Logodna nu este săvârșită înăuntrul bisericii, ci în pridvor. Ea este forma creștină a căsătoriei „naturale”. Este binecuvântarea inelelor de către preot și schimbarea lor de către perechea de logodnici. Totuși, de la bun început, acestei căsătorii naturale i se dă adevărata ei perspectivă și direcție. „Doamne Dumnezeu nostru”, zice preotul, „Cel ce dintre neamuri mai înainte *Ți-ai logodit Biserica, fecioară curată*, binecuvântează logodna aceasta, unește și păzește pe robii Tăi aceștia în pace și într-un gând”.

Pentru creștin, *natural* nu înseamnă nici ceva suficient în sine – o „familie mică și drăguță” – nici, simplu, ceva insuficient, care trebuie, deci, întărit și completat prin adăugarea „supranaturalului”. Omul natural însetează și flămânzește după împlinire și răscumpărare. Această sete și foame este *pridvorul Împărăției*: atât început, cât și exil.

Apoi, după ce a binecuvântat căsătoria naturală, preotul îi duce pe miri, în alai solemn, în *biserică*. Aceasta este forma adevărată a sacramentului, pentru că el nu doar simbolizează, ci într-adevăr este intrarea căsătoriei în Biserică, și aceasta este intrarea lumii în „lumea ce va să vie”, procesiunea poporului lui Dumnezeu – în Hristos – înspre Împărăție. Ritualul încununării mirilor este doar o expresie târzie – deși una frumoasă și minunat de semnificativă – a realității acestei intrări.

„Doamne, Dumnezeul nostru, cu mărire și cu cinste încununează-i pe dâșii”, zice preotul după ce a pus cununiile pe capetele mirilor. Această încununare arată, mai întâi, mărirea și cinstirea omului ca rege al creației. „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți...” (Fac. 1, 28). Fiecare familie este, într-adevăr, o împărăție, o mică biserică și, prin urmare, un sacrament și o cale către Împărăție. Într-un anumit loc, chiar dacă doar într-o singură cameră, fiecare om, la un anumit moment al vieții sale, își are propria sa mică împărăție. Poate fi un iad, sau un loc al trădării, sau poate să nu fie așa. În spatele fiecărei ferestre viețuiește o mică lume care-și vede de drumul ei. Cât de evident devine acest lucru pentru cel care călătorește cu trenul noaptea, trecând prin dreptul a nenumărate ferestre luminate: în spatele fiecăreia, deplîntatea vieții apare ca „posibilitate dată”, ca promisiune, ca viziune. Aceasta este ceea ce exprimă cununiile de la nuntă: faptul că avem aici începutul unei mici împărății, care poate fi ceva asemănător adevăratei Împărății. Șansa poate fi pierdută, chiar într-o singură noapte; dar în momentul nunții ea este încă o posibi-

litate deschisă. Totuși, chiar și atunci când a fost pierdută, și pierdută din nou de mii de ori, dacă doi oameni stau împreună ei sunt, într-un adevărat sens, rege și regină, unul pentru celălalt. Și chiar după zeci de ani de nefericire, Adam încă se poate întoarce și să o vadă pe Eva stând alături de el, în unire cu el, unire care, cel puțin într-o mică măsură, proclamă dragostea din Împărăția lui Dumnezeu. În filme și reviste „icoana” căsătoriei o constituie întotdeauna un cuplu tânăr. Însă, odată, în lumina și căldura unei după-amieze de toamnă, autorul rândurilor de față a văzut pe o bancă dintr-o piață publică doi soți, bătrâni și săraci. Stăteau mână în mână, tăcuți, bucurându-se în lumina blândă, de ultima căldură a anotimpului. Tăcuți, căci toate cuvintele fuseseră spuse, pasiunea stinsă, furtunile se liniștiseră. Întreaga lor viață trecută era, totuși, în întregime *prezentă* în această tăcere, în această lumină, în această căldură, în această pașnică împletire a mâinilor. Prezentă - și gata pentru eternitate, gata pentru bucurie. Pentru mine, aceasta este imaginea căsătoriei, a frumuseții ei cerești.

Apoi, în al doilea rând, mărirea și cinstea încununării mirilor este cea a cununii martirului, pentru că drumul către Împărăție este *martyria* – a aduce mărturie lui Hristos. Și aceasta înseamnă răstignire și suferință. O căsătorie care nu-și răstignește în mod constant propriul egoism și mulțumirea de sine, care nu „moare sieși”, ca să poată trece dincolo de sine, nu este o căsătorie creștină. Adevăratul păcat al căsătoriei astăzi nu este adulterul sau lipsa de „adaptare”, sau „agresivitatea mentală”. Adevăratul păcat este idolatrizarea familiei în sine, refuzul de a înțelege

familia ca îndreptându-se spre Împărăția lui Dumnezeu. Acest lucru este exprimat în sentimentul că cineva este capabil să „facă orice” pentru familia sa, chiar să fure. Familia a încetat să fie spre slava lui Dumnezeu; a încetat să fie o intrare sacramentală în prezența Lui. Nu lipsa de respect pentru familie, ci idolatrizarea familiei este cea care destramă familia modernă atât de ușor, făcând din divorț umbra ei aproape firească. Este identificarea căsătoriei cu fericirea, și refuzul de a accepta în ea crucea. Într-o căsătorie creștină, de fapt, cei căsătoriți sunt trei; și loialitatea celor doi față de cel de al treilea, care este Dumnezeu, îi păstrează pe cei doi într-o unitate activă între ei, și cu Dumnezeu. Prezența lui Dumnezeu este moartea căsătoriei ca ceva doar „natural”. Crucea lui Hristos este cea care face să dispară auto-suficiența naturii. Dar „prin cruce, bucurie (și nu „fericirea!”) a venit la toată lumea”. Prezența crucii este astfel adevărata bucurie a căsătoriei. Este certitudinea plină de bucurie că votul căsătoriei, în perspectiva Împărăției celei veșnice, nu a fost făcut „până când moartea ne va despărți”, ci până când moartea ne va uni în mod desăvârșit.

De aici, cel de al treilea și ultimul înțeles al cununiilor: ele sunt cununiile Împărăției, ale Realității finale, pentru care orice lucru din „lumea aceasta” – a cărei modă trece – a devenit acum un semn și o anticipare sacramentală. „Primește cununiile lor în Împărăția Ta”, zice preotul în timp ce le ia de pe capetele noilor căsătoriți, și aceasta înseamnă: fă această căsătorie o creștere în acea dragoste desăvârșită al cărei țel și plenitudine este numai Dumnezeu.

Paharul din care beau cei doi, după așezarea cununiiilor pe capetele lor, este explicat astăzi ca simbol al „vieții comune”, și nimic nu arată mai bine „desacramentalizarea” căsătoriei, reducerea ei la o „fericire naturală”. În trecut, acesta era potirul împărtășirii, primirea Euharistiei, pecetea finală a împlinirii căsătoriei în Hristos. Hristos trebuie să fie esența însăși a vieții în doi. El este vinul vieții celei noi a fiilor lui Dumnezeu, și cuminecarea cu ea vestește cum, îmbătrânind în această lume, noi întinerim în viața cea neînserată.

Când slujba cununiei s-a terminat, mirele și mireasa se iau de mână și urmează pe preot într-o procesiune în jurul mesei. Ca și la botez, această procesiune în cerc semnifică eterna călătorie care începe acum; căsătoria va fi o procesiune mână în mână, o continuare a celei care a început aici, poate nu întotdeauna fericită, dar întotdeauna capabilă de a se raporta la bucurie și de a se umple de bucurie.

4

Niciunde nu este exprimată mai bine semnificația cu adevărat universală, cu adevărat cosmică a sacramentului cununiei, ca sacrament al dragostei, decât în asemănarea sa liturgică cu liturghia de la hirotonie, sacramentul preoției. Astfel se descoperă identitatea Realității la care se referă ambele sacrameente, pe care ambele o dezvăluie.

Secole de clericalism (și nu trebuie să ne gândim la clericalism ca un monopol al Bisericilor „ierarhice”

și „liturgice”) au făcut din preot sau pastor „ființe aparte”, cu o vocație unică și specific „sacră” în Biserică, vocație care nu ar fi doar diferită, ci, într-adevăr, opusă tuturor celor care sunt „profani”. Acesta a fost, acesta încă este resortul secret al psihologiei și pregătirii sacerdotale. Nu este, deci, întâmplător faptul că termenii „laicat”, „laic” au devenit, încetul cu încetul, sinonimi cu lipsa a ceva în om, sau *neapartenența* sa. Totuși, inițial cuvintele „laicat”, „laic” se refereau la *laos* – poporul lui Dumnezeu – și nu numai că aveau un sens pozitiv, ci includeau și „clerul”. Astăzi însă, cel care zice despre cineva că este „profan” în fizică, arată ignoranța aceluia în acest domeniu, *neapartenența* aceluia la cercul închis al specialiștilor.

Timp de secole starea clericală a fost cinstită ca fiind de fapt una „supranaturală” și există o ușoară conotație de venerație mistică atunci când se spune: „Oamenii trebuie să-i respecte pe clerici”. Și dacă într-o zi o știință pe care o așteptăm – patologia pastorală – va fi predată în școlile de teologie, prima ei descoperire ar putea fi că anumite „vocații clericale” sunt, de fapt, înrădăcinate într-o dorință morbidă după acel „respect supranatural”, mai ales atunci când șansele unuia „natural” sunt foarte mici. Lumea noastră seculară „respectă” pe clerici așa cum „respectă” cimitirele: deopotrivă necesare, deopotrivă sacre, deopotrivă în afara vieții.

Dar ceea ce atât clericalismul, cât și secularismul – primul fiind, de fapt, părintele natural al celui de-al doilea – ne-au făcut să uităm este că a fi preot înseamnă, dintr-un punct de vedere profund, cel mai natural lucru din lume. Omul a fost creat ca preot al lumii, cel

care îi oferă lumea lui Dumnezeu, jertfa de dragoste și de laudă, și care, prin această veșnică euharistie, oferă lumii dragostea divină. Preoția, în acest sens, este esența însăși a umanității, relația creatoare a omului cu „feminitatea” lumii create. Iar Hristos este Preotul prin excelență, pentru că El este omul adevărat și desăvârșit. El este Noul Adam, restaurarea a ceea ce Adam n-a reușit să fie. Adam n-a reușit să fie preotul lumii, și datorită acestui eșec lumea a încetat să fie sacramentul dragostei și prezenței divine și a devenit „naturală”. Iar în această lume „naturală” religia a devenit o tranzacție organizată cu supranaturalul, și preotul a fost așezat ca „tranzactor”, ca mediator între natural și supranatural. Și nu mai contează așa de mult dacă această mediere a fost înțeleasă în termenii magicului – ca puteri supranaturale –, sau în termenii legii – ca drepturi supranaturale.

Dar Hristos a arătat că esența preoției este iubirea și, prin urmare, preoția este esența vieții. El a murit ca ultimă victimă a unei religii a preoților, iar în moartea Lui, această religie a murit și a fost inaugurată *viața* ca preoție. El a fost omorât de preoți, de „cler”, dar jertfa Sa i-a abolit, așa cum a abolit și „religia”. Și a abolit și religia pentru că a distrus acel zid al separării dintre „natural” și „supranatural”, dintre „profan” și „sacru”, dintre „cele ale acestei lumi” și „cele ale lumii de dincolo” – care fusese singura justificare și *raison d’être* a religiei. El a arătat că toate lucrurile, întreaga natură, își au sfârșitul, împlinirea lor în Împărăție; că toate lucrurile vor fi înnoite prin dragoste.

Dacă sunt preoți în Biserică, dacă există în ea vocație preoțească, aceasta este tocmai pentru a pune

în evidență în fiecare vocație esența ei preoțească, pentru a face din întreaga viață a tuturor oamenilor liturghia Împărăției, pentru a arăta că Biserica reprezintă preoția împărătească a lumii răscumpărate. Este, cu alte cuvinte, nu o vocație „aparte”, ci expresia dragostei pentru vocația omului ca fiu al lui Dumnezeu, și pentru lume, ca sacrament al Împărăției. Și trebuie să fie preoți pentru că trăim în *această lume* și nimic din ea nu este Împărăția și pentru că, rămânând „*această lume*”, ea niciodată nu va deveni Împărăție. Biserica este în lume, dar nu din lume, pentru că doar *nefiind* din lume ea poate descoperi și manifesta „*lumea ce va să vie*”, realitatea de dincolo, care singură descoperă toate lucrurile ca *vechi* – și totuși noi și veșnice în dragostea lui Dumnezeu. Prin urmare, nici o vocație în *această lume* nu se poate împlini pe sine ca preoție. Și de aceea trebuie să existe cel al cărui vocație specifică este *de a nu avea o anumită vocație, de a se face tuturor toate*, de a descoperi că țelul și sensul tuturor lucrurilor sunt în Hristos.

Nimeni nu poate lua de la sine a fi preot, a hotărî aceasta pe baza propriilor competențe, pregătiri și predispoziții. Vocația vine întotdeauna de sus – din rânduiala și din porunca lui Dumnezeu. Preoția arată smerenia, nu mândria Bisericii, pentru că ea arată dependența completă a Bisericii de dragostea lui Hristos – adică de preoția Lui unică și desăvârșită. Nu „preoția” o primește preotul la hirotonirea sa, ci darul dragostei lui Hristos, acea dragoste care L-a făcut pe Hristos singurul Preot, Care umple cu această preoție unică slujirea celor pe care îi trimite poporului Său.

De aceea, sacramentul hirotoniei este, într-un fel, identic cu sacramentul cununiei. Ambele sunt manifestări ale dragostei. Preotul este într-adevăr căsătorit cu Biserica. Dar tot așa precum căsătoria umană este introdusă în misterul lui Hristos și al Bisericii și devine sacrament al Împărăției, această căsătorie a preotului cu Biserica îl face cu adevărat *preot*, adevăratul slujitor al Dragostei, singura în stare să transforme lumea și să reveleze Biserica a fi mireasa neprihănită a lui Hristos.

Concluzia este aceasta: unii dintre noi sunt căsătoriți, alții nu. Unii dintre noi sunt chemați să fie preoți și slujitori, și alții nu. Dar sacramentele cununiei și preoției *ne privesc* pe noi toți, pentru că ele privesc viața noastră ca vocație. Înțelesul, esența și țelul oricărei vocații este *taina lui Hristos și a Bisericii*. Prin Biserică, fiecare dintre noi află că vocația tuturor vocațiilor este a-l urma lui Hristos în deplinătatea preoției Sale: care este dragostea Lui pentru om și pentru lume, dragostea Lui pentru împlinirea lor supremă în preaplinul vieții din Împărăție.

VI

CU MOARTEA PE MOARTE CĂLCÂND...

1

Trăim astăzi într-o cultură care neagă moartea. Aceasta se vede limpede din înfățișarea discretă a capelelor mortuare obișnuite, în încercarea de a le face să arate ca oricare altă casă. În cadrul acestora, „maestrul de ceremonii” caută să se ocupe de toate în așa fel încât să nu se observe că cineva este trist; iar prezența unui salon unde se poate sta de vorbă are menirea de a transforma o înmormântare într-o experiență semi-plăcută. Există o stranie conspirație a tăcerii privind realitatea directă a morții, și trupul celui mort este „înfrumusețat” în așa fel încât să se ascundă faptul că este vorba de un cadavru. Dar au existat în trecut și încă există – chiar în lumea noastră modernă care pune viața în prim-plan – culturi „centrate pe moarte”, în care moartea constituie marea preocupare atotcuprinzătoare, și viața în sine este concepută ca fiind în principal o pregătire pentru moarte. Dacă pentru unii însăși capela mortuară trebuie să abată gândurile de la moarte, pentru alții chiar lucrurile necesare, cum sunt, de pildă, patul, masa, devin simboluri, memento-uri ale morții. Patul apare ca imagine a mormântului, sicriul este pus pe masă.

Care este, în toate acestea, adevăratul creștinism? Fără îndoială, pe de o parte, problema morții este centrală și esențială în mesajul lui, care anunță biruința lui Hristos asupra morții și faptul că creștinismul își are izvorul în această biruință. Totuși, pe de altă parte, există sentimentul straniu că, în ciuda faptului că acest mesaj a fost cu siguranță auzit, el nu a avut un impact real asupra atitudinilor umane de bază privitoare la moarte. Mai degrabă, creștinismul este cel care s-a „adaptat” la aceste atitudini, acceptându-le ca fiind ale sale. Nu este greu să I se dedice lui Dumnezeu – printr-o frumoasă predică creștină – noi zgârie-nori și târguri internaționale; nu este greu să te alături – dacă nu chiar să conduci – marilor forțe progresiste și care afirmă valorile vieții, ale „epocii noastre atomice”; nu este greu să se facă din creștinism izvorul însuși al acestei activități febrile care are viața în centrul ei. Și este tot așa de ușor ca, în predica ținută la o înmormântare, sau la o reuniune religioasă, să se prezinte viața ca o vale a suferinței și deșertăciunii, iar moartea, ca o eliberare.

Un slujitor creștin, reprezentând în toate acestea întreaga Biserică, ar trebui să folosească astăzi *ambele limbaje*, să adopte ambele atitudini. Dar dacă este sincer, în mod inevitabil el va simți că în ambele „ceva lipsește”, și că acesta este, de fapt, *elementul creștin însuși*. Pentru că este o falsificare a mesajului creștin să se prezinte și să se predice creștinismul ca fiind în mod esențial sprijinitor al vieții – fără a raporta această afirmație la moartea lui Hristos și, prin urmare, la faptul însuși al morții; a trece sub tăcere faptul că pentru creștinism moartea nu este numai sfârșitul, ci cu

adevărat realitatea însăși a *acestei lumi*. Dar a „mângâia” pe oameni și a-i împăca cu moartea arătând această lume ca pe o scenă lipsită de sens a pregătirii individuale pentru moarte înseamnă, de asemenea, a o falsifica. Căci creștinismul proclamă că Hristos a murit pentru viața lumii, și nu pentru „odihna veșnică” de ea. Această „falsificare” face din chiar succesul creștinismului (potrivit datelor oficiale construirea de biserici și contribuția bisericească pe cap de membru au atins nivelul cel mai înalt!) o tragedie profundă. Omul lumesc dorește ca slujitorul bisericesc să fie un optimist, încurajând credința într-o lume optimistă și progresistă. Iar omul religios îl concepe ca pe un denunțator extrem de serios, teribil de solemn și demn al deșertăciunii și inutilității lumii. Lumea nu dorește religia, și religia nu dorește creștinismul. Una respinge moartea, cealaltă, viața. De aici imensa frustrare, fie în cazul tendințelor seculariste ale lumii care sprijină viața, fie în cazul religiozității morbide a celor care i se opun.

Frustrarea va dura atâta timp cât creștinii vor continua să înțeleagă creștinismul ca pe o religie al cărei scop este să *ajute*, atât timp cât ei vor continua să păstreze o conștiință de sine „utilitară”, tipică „vechii religii”. Pentru că aceasta a fost, într-adevăr, una dintre principalele funcțiuni ale religiilor: să ajute, și mai ales să-i ajute pe oameni să moară. Din această cauză religia a fost întotdeauna o încercare de a *explica* moartea și, explicând-o, să-l împăce pe om cu ea. Ce eforturi a depus Platon în *Phaedon* pentru a face moartea vrednică de dorit și chiar bună și cât de mare a fost eco-ul său în istoria credinței umane, atunci

când este confruntată cu perspectiva eliberării din această lume a schimbării și suferinței! Oamenii s-au consolat cu gândul că Dumnezeu a făcut moartea și că este, prin urmare, drept ca ea să survină, sau cu faptul că moartea face parte din tiparul vieții; ei au găsit diferite sensuri morții, ori au încercat să se convingă că ea este preferabilă neputințelor bătrâneții; au formulat doctrine despre nemurirea sufletului – că, dacă omul este făcut să moară, cel puțin o parte a sa supraviețuiește. Toate acestea au constituit o lungă încercare de a înlătura înspăimântătoarea unicitate a experienței morții.

Creștinismul, întrucât este o religie, a trebuit să accepte această funcție fundamentală a religiei: să „justifice” moartea și astfel să *ajute*. Mai mult, procedând astfel, a asimilat mai mult sau mai puțin explicațiile vechi și clasice ale morții, comune teoretic tuturor religiilor. Pentru că nici doctrina despre nemurirea sufletului, bazată pe opoziția dintre spiritual și material, nici cea despre moarte ca eliberare și nici cea despre moarte ca pedeapsă nu sunt de fapt doctrine creștine. Iar integrarea lor în concepția creștină despre lume mai degrabă a viciat decât a clarificat teologia și evlavia creștină. Ele au „funcționat” atât timp cât creștinismul a trăit într-o lume „religioasă” (adică centrată pe moarte). Dar au încetat să funcționeze de îndată ce lumea s-a eliberat de vechea religie centrată pe moarte și a devenit „seculară”. Totuși, lumea a devenit seculară nu pentru că a devenit „nereligioasă”, „materialistă”, „superficială”, nu pentru că și-a „pierdut religia” – așa cum mulți creștini încă mai cred –, ci pentru că vechile explicații de fapt

nu mai explică nimic. Adesea creștinii nu-și dau seama că ei înșiși, sau mai degrabă creștinismul, reprezintă un factor major în această eliberare de vechea religie. Creștinismul, cu mesajul său care oferă plinătatea vieții, a contribuit mai mult decât orice altceva la eliberarea omului de temerile și pesimismul religiei. Secularismul este un fenomen dinăuntru lumii creștine, un fenomen imposibil în afara creștinismului. Secularismul, în fond, respinge creștinismul în măsura în care creștinismul s-a identificat ulterior cu „vechea religie” și impune lumii acele „explicații” și „doctrine” ale morții și vieții, pe care creștinismul însuși le-a distrus.

Ar fi o mare greșeală însă, să concepem secularismul pur și simplu ca pe o „absență a religiei”. De fapt, el însuși este o religie, și ca atare o explicație a morții și o împăcare cu ea. El este religia celor care s-au săturat să audă cum lumea este explicată în termenii unei „alte lumi” despre care nimeni nu știe nimic, iar viața explicată în termenii unei „supraviețuiri” despre care, iarăși, nimeni nu are nici cea mai vagă idee; cu alte cuvinte, sătui să vadă cum vieții i se dă „valoare” în termenii morții. Secularismul este, de fapt, o „explicare” a morții în termenii vieții. Singura lume pe care o cunoaștem este această lume, singura viață dată nouă este această viață – așa gândește un secularist – și depinde de noi, de oameni, să o facem cât se poate de semnificativă, de bogată și de fericită. Viața se sfârșește cu moartea. Acest lucru este neplăcut, dar întrucât este firesc, întrucât moartea este un fenomen universal, cel mai bun lucru pe care omul îl poate face este să o accepte ca pe ceva firesc. Însă atât timp cât

trăiește, el nu trebuie să se gândească la ea, ci să trăiască ca și cum moartea n-ar exista. Calea cea mai bună de a uita de moarte este de a fi tot timpul ocupat, de a fi util, de a te dedica lucrurilor mari și nobile, de a construi o lume mereu mai bună. Dacă Dumnezeu există (și un mare număr de seculariști cred cu tărie în Dumnezeu și în folosul religiei pentru acțiunile lor colective sau individuale) și dacă El, în marea Lui dragoste și milă (pentru că noi toți avem lipsurile noastre), dorește să ne răsplătească pentru viața noastră activă, folositoare și dreaptă cu chemări veșnice, numite în chip tradițional „nemurire”, aceasta este în mod strict lucrarea lui binevoitoare. Dar nemurirea este un apendice (chiar dacă veșnic) la această viață, în care se găsesc toate interesele reale, toate valorile adevărate. „Capela funerară” americană este, într-adevăr, simbolul însuși al religiei seculariste, pentru că ea exprimă atât acceptarea liniștită a morții ca ceva firesc (o clădire între alte clădiri, fără nimic tipic), cât și negarea prezenței morții în viață.

Secularismul este o religie întrucât are o credință, are propria lui eshatologie și propria morală. Și el „funcționează”, și „ajută”. În mod deschis, dacă „ajutorul” ar fi criteriul, atunci trebuie să se admită că secularismul centrat pe viață *ajută*, de fapt, mai mult decât religia. Intrând, pe acest criteriu, în competiție cu el, religia trebuie să se prezinte ca „adaptare la viață”, „povățuire”, „îmbogățire”, trebuie să i se facă publicitate în metrouri, în autobuze, ca un simplu adaos necesar la „binevoitoarea Dvs.bancă” și la toți ceilalți „comercianți binevoitori”: „încearc-o”, te *ajută*! Iar succesul religios al secularismului este așa de mare,

încât îi face pe unii teologi creștini să „renunțe” la însăși categoria de „transcendență” sau, în cuvinte mai simple, la însăși ideea de „Dumnezeu”. Acesta este prețul pe care trebuie să-l plătim dacă dorim să fim „înțeleși” și „acceptați” de către omul modern, afirmă gnosticii secolului al XX-lea.

De aici ajungem la esența problemei. Pentru creștinism, criteriul nu este *ajutorul*. Adevărul este criteriul lui. Scopul creștinismului nu este de a-i ajuta pe oameni împăcându-i cu moartea, ci de a revela Adevărul despre viață și moarte, pentru ca oamenii să poată fi mântuiți de către acest Adevăr. Mântuirea însă, nu numai că nu este identică cu ajutorul, ci este, de fapt, opusă lui. Creștinismul este în conflict cu religia și cu secularismul, nu pentru că acestea oferă „ajutor insuficient”, ci tocmai pentru că acestea „sunt de ajuns”, pentru că „satisfac” nevoile oamenilor. Dacă scopul creștinismului ar fi să înlăture de la om teama morții, să-l împace cu moartea, atunci nici nu ar fi nevoie de el, întrucât alte religii au făcut aceasta, într-adevăr, mai bine decât creștinismul. Iar secularismul este pe cale să producă oameni în stare să moară cu bucurie, cu toți împreună – și nu doar să trăiască – pentru triumful Cauzei, oricare ar fi aceasta.

Creștinismul nu este împăcare cu moartea. El este revelarea morții, și el revelează moartea întrucât este revelarea Vieții. Hristos este această Viață. Și pentru că Hristos este Viață, creștinismul vădește moartea a fi ceea ce este, și anume dușmanul care trebuie distrus, și nu un „mister” care trebuie explicat. Religia și secularismul, explicând moartea, îi acordă un „statut”, o rațiune, o fac „normală”. Doar Creștinismul o pro-

clamă a fi *anormală* și, prin urmare, cu adevărat oribilă. La mormântul lui Lazăr, Hristos a plâns, și atunci când s-a apropiat ceasul morții Sale, „S-a întristat și S-a mâhnit” și S-a tulburat”. În lumina lui Hristos, *această lume, această viață* sunt pierdute și se află dincolo de simplul „ajutor”, nu pentru că în ele este teamă de moarte, ci pentru că au acceptat și au privit ca firească moartea. A accepta lumea lui Dumnezeu ca pe un cimitir cosmic, care va fi desființat și înlocuit de o „altă lume”, care și ea este concepută ca un cimitir („odihna veșnică”) și a numi aceasta religie, a trăi într-un cimitir cosmic, a se „descotorosi” în fiecare zi de mii de cadavre, a se entuziasma în legătură cu o „societate dreaptă”, și a fi fericit – aceasta este căderea omului. Nu imoralitatea sau fărădelegile omului sunt cele care îl vădesc ca ființă căzută, ci „idealul pozitiv” – religios sau secular - și satisfacția sa cu acest ideal. Această cădere însă, poate fi cu adevărat descoperită doar de către Hristos, pentru că doar în Hristos ne este revelată *deplinătatea vieții*, iar moartea devine, deci, îngrozitoare, căderea însăși din viață, dușmanul. *Această lume* (și nu vreo „altă lume”), *această viață* (și nu vreo „altă viață”) i-au fost date omului pentru a fi sacrament al prezenței dumnezeiești, comuniune cu Dumnezeu, și doar prin această lume, prin această viață, prin „transformarea” lor în comuniune cu Dumnezeu, omul devine om. Oroarea față de moarte, prin urmare, nu decurge din faptul că ea este „sfârșitul”, distrugerea fizică, ci din faptul că ea este separare de lume și de viață, *separare de Dumnezeu*. Morții nu îl pot preamări pe Dumnezeu. Cu alte cuvinte, numai atunci când Hristos ne revelează viața, putem auzi

mesajul creștin despre moarte ca dușman al lui Dumnezeu. Atunci când Viața plânge la mormântul prietenului iubit, când privește oroarea morții, atunci își află începutul biruința asupra morții.

2

Înainte de moarte însă, stă înaintarea spre moarte de fiecare zi: creșterea morții în noi prin decădere fizică și boală. Aici, din nou, abordarea creștină nu poate fi pur și simplu identificată nici cu cea a lumii moderne, nici cu cea care caracterizează „religia”. Pentru lumea modernă seculară, sănătatea este singura stare *normală* a omului; împotriva bolii trebuie luptat, și lumea modernă luptă, într-adevăr, foarte bine. Spitalele și medicina fac parte dintre cele mai bune realizări ale ei. Totuși sănătatea are o limită, și aceasta este moartea. Vine o vreme când „resursele științei” se epuizează, și acest lucru lumea modernă îl acceptă tot atât de simplu și de lucid precum acceptă moartea. Vine un moment când pacientul este cedat morții, când este scos din salon, și acest lucru se face discret, în mod corespunzător, igienic – ca parte a rutinei generale. Atât timp cât un om este viu, trebuie făcut totul pentru a-l ține în viață; și chiar când cazul său este lipsit de speranță, acest lucru nu trebuie să i se spună. Moartea nu trebuie niciodată să constituie o parte a vieții. Și cu toate că toată lumea știe că există oameni care mor în spitale, tonusul și etosul lor general este acela al unui optimism luminos. Obiectivul

asistenței eficiente a medicinei moderne este viața, și nu viața supusă morții.

Dimpotrivă, concepția religioasă consideră boala mai degrabă decât sănătatea a fi starea „normală” a omului. În această lume a materiei pieritoare și schimbătoare, boala și tristețea sunt condițiile normale ale vieții. Spitalele și asistența medicală trebuie bine dotate, dar aceasta ca datorie religioasă, și nu pentru vreun interes real pentru sănătate ca atare. Sănătatea și vindecarea sunt întotdeauna concepute ca mila lui Dumnezeu, din punct de vedere religios, adevărata vindecare fiind „miraculoasă”. Și această minune este săvârșită de Dumnezeu, din nou nu pentru că sănătatea este bună, ci pentru că „dovedește” puterea lui Dumnezeu și îi readuce pe oameni la Dumnezeu.

În implicațiile lor fundamentale aceste două abordări sunt incompatibile și nimic nu indică mai bine confuzia creștinilor în legătură cu această problemă decât faptul că creștinii le acceptă pe amândouă ca deopotrivă valide și adevărate. Problema spitalului secular este rezolvată prin înființarea unei capele creștine, iar problema spitalului creștin, făcându-l cât mai modern și științific – adică „secular”.

De fapt însă, există o cedare treptată a abordării religioase în fața celei seculare, pentru motive pe care le-am analizat deja mai sus. Slujitorul bisericesc modern nu numai că tinde să devină un „asistent” al medicului, ci și un „terapeut”, poziție care i se cuvine de drept. Existența a tot felul de tehnici de terapie pastorală, vizitarea spitalelor, îngrijirea bolnavilor – care se predau în școlile teologice – constituie un bun indiciu al acestui fapt. Dar este aceasta cu adevărat o

abordare creștină – și dacă nu, trebuie pur și simplu să ne întoarcem la cea veche, cea „religioasă”?

Răspunsul este nu, nu este; dar nu trebuie pur și simplu să ne „întoarcem”. Trebuie să descoperim viziunea sacramentală imuabilă și totuși mereu contemporană asupra vieții omului și, prin urmare, asupra suferinței și bolii, – viziune care a aparținut Bisericii, chiar dacă noi creștinii am uitat-o sau am înțeles-o greșit.

Biserica socotește vindecarea ca un sacrament. Dar ea a fost înțeleasă greșit în timpul multor veacuri de totală identificare a Bisericii cu „religia” (o greșită interpretare de care toate sacramentele au suferit, ca și întreaga doctrină a sacramentelor), până într-atât încât *sacramentul mirungerii* a devenit de fapt sacramentul morții, unul dintre „riturile din urmă”, deschizând omului o trecere mai mult sau mai puțin sigură în eternitate. Există primejdia ca astăzi, o dată cu interesul tot mai sporit printre creștini față de sănătate, acesta să fie înțeles ca sacrament al sănătății, o „completare” folositoare la medicina seculară. Ambele păreri sunt greșite pentru că ambelor le lipsește tocmai natura sacramentală a acestui act.

Un sacrament – așa cum știm – este întotdeauna o *trecere*, o transformare. Totuși el nu este o „trecere” în „supranatură”, ci în Împărăția lui Dumnezeu, lumea ce va să fie, în realitatea însăși a acestei lumi și a vieții ei răscumpărată și restaurată de Hristos. El este o transformare nu a „naturii” în „supranatură”, ci a *vechiului* în *nou*. Prin urmare, un sacrament nu este o „minune” prin care Dumnezeu strică, așa-zicând, „legile naturii”, ci manifestarea Adevărului fundamen-

tal despre lume și viață, om și natură, Adevărul care este Hristos.

Iar vindecarea este un sacrament pentru că scopul său este nu *sănătatea* ca atare, restaurarea sănătății fizice, ci intrarea omului în viața Împărăției, în „bucuria și pacea” Duhului Sfânt. În Hristos, toate din lume, și aceasta înseamnă sănătatea, ca și boala, bucuria și suferința, au devenit înălțare spre această viață și o intrare în această nouă viață, așteptarea și anticiparea ei. În această lume, suferința și boala sunt, într-adevăr, „normale”, dar chiar „normalitatea” lor este anormală. Ele descoperă înfrângerea supremă și permanentă a omului și a vieții, o înfrângere pe care nici una dintre victoriile parțiale ale medicinei, oricât de minunată sau miraculoasă, nu o poate depăși în final. Dar în Hristos suferința nu este „înlăturată”; ea este transformată în biruință. Înfrângerea *însăși* devine biruință, o cale, o intrare în Împărăție, și aceasta este singura *vindecare* adevărată.

Iată că un om zace pe patul său de suferință; Biserica vine la el pentru a săvârși sacramentul vindecării. Pentru acest om, ca și pentru orice om din lumea întreagă, suferința poate însemna înfrângere, o cale spre predarea completă în fața întunericului, disperării și singurătății. Ea poate fi *moarte* în cel mai real sens al cuvântului. Și totuși ea poate fi și biruință finală a Omului și a Vieții. Biserica nu vine ca să refacă *sănătatea* acestui om, să înlocuiască pur și simplu medicina, atunci când medicina și-a epuizat propriile ei posibilități. Biserica vine ca să-l aducă pe acest om în Dragostea, Lumina și Viața lui Hristos. Ea vine nu doar ca să-l „mângâie” în suferințele sale, nu ca să-l

„ajute”, ci să-l transforme în „martir”, o „mărturie” a lui Hristos prin propriile lui suferințe. Un martir este cel care vede „cerurile deschise și pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu” (Fapte 7, 56). Un martir este cel pentru care Dumnezeu nu este o altă – și ultima – șansă de a îi înceta durerea groaznică; Dumnezeu este însăși viața lui, și tot ce se întâmplă în viața lui vine la Dumnezeu și aspiră la deplinătatea Dragostei.

În *această lume* vor fi întotdeauna necazuri. Fie că este redusă la minimum prin puterile omului, fie că este alinată de făgăduința religioasă a unei răsplăți în „lumea cealaltă”, aici suferința stăruie, rămâne înfiorător de „normală”. Și totuși Hristos spune: „îndrăzniți, Eu am biruit lumea” (Ioan 16, 33). Prin suferința Lui, nu numai că orice suferință a dobândit un sens, dar i s-a dat și puterea de a deveni ea însăși semnul, sacramentul, vestirea, „venirea” acestei biruințe; înfrângerea omului, însăși moartea lui a devenit o cale a Vieții.

3

Începutul acestei biruințe este moartea lui Hristos. Aceasta este veșnica evanghelie, și ea rămâne „nebu-nie” nu doar pentru *această lume*, ci și pentru *religie*, atât timp cât ea este religia acestei lumi („ca să nu rămână zadarnică crucea lui Hristos” – I Cor. 1, 17). Liturghia morții creștine nu începe atunci când omul ajunge la sfârșitul inevitabil, când trupul său este depus în biserică pentru serviciul religios, în timp ce noi stăm în jurul lui ca martori triști și resemnați ai

ieșirii lui demne din lumea celor vii. Ea începe în fiecare Duminică, când Biserica, înălțându-se în cer, „leapădă toată grija cea lumească”; ea începe în fiecare zi de praznic; ea începe mai ales în ziua Paștilor. Întreaga viață a Bisericii este într-un fel sacramentul morții noastre, pentru că ea este vestirea morții Domnului, mărturisirea Învierii Lui. Și, cu toate acestea, creștinismul nu este o religie centrată pe moarte; nu este un „cult al misterelor” în care o doctrină „obiectivă” a mântuirii din moarte îmi este oferită prin ceremonii frumoase, cerându-mi să cred în ea și, astfel, să profit de „beneficiile” ei.

A fi creștin, a crede în Hristos înseamnă, și întotdeauna a însemnat: a crede într-un fel transrațional și absolut sigur, numit credință, că Hristos este Viața întregii vieți, că El este Viața însăși și, prin urmare, viața mea. „Întru El era viață, și viața era lumina oamenilor”. Toate doctrinele creștine – cele privitoare la întrupare, mântuire, răscumpărare – sunt explicații, consecințe, iar nu „cauză” a acestei credințe. Doar atunci când credem în Hristos toate aceste afirmații devin „valide” și „logice”. Dar credința însăși este acceptarea nu a unei anume „afirmații” sau a alteia despre Hristos, ci a lui Hristos însuși ca Viață și Lumină a vieții. „Și viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim viața de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă” (I Ioan 1, 2). În acest sens, credința creștină este radical diferită de „credința religioasă”. Punctul ei de plecare este nu „credința”, ci dragostea. În sine și prin sine, orice credință este parțială, fragmentară, fragilă. „Pentru că în parte cunoaștem și în parte proorocim... cât despre proorocii – se vor desfi-

ința; darul limbilor va înceta; știința se va sfârși". Doar *dragostea nu cade niciodată* (I Cor. 13). Și dacă a iubi pe cineva înseamnă că eu am viața mea în el, sau mai degrabă că el a devenit „conținutul” vieții mele, a-L iubi pe Hristos înseamnă a-L cunoaște și a-L avea pe El ca Viață a vieții mele.

Doar această dobândire a lui Hristos ca Viață, „bucurie și pace” a comuniunii cu El, certitudinea prezenței Lui, dă sens vestirii morții Lui și mărturisirii învierii Lui. În această lume, învierea lui Hristos nu poate fi niciodată un „fapt obiectiv”. Domnul cel înviat S-a arătat Mariei, și „ea a văzut pe Iisus stând, dar nu știa că este Iisus”. Pe drumul spre Emaus, ochii ucenicilor „erau ținuți ca să nu-L cunoască”. Predicarea învierii rămâne nebunie pentru această lume. Și nu este de mirare că înșiși creștinii oarecum „o explică”, reducând-o de fapt la vechile doctrine precreștine ale nemuririi și supraviețuirii. Și, într-adevăr, dacă doctrina învierii este numai o „doctrină”, dacă este să se creadă în ea ca într-un eveniment din „viitor”, o taină a „celeilalte lumi”, ea nu este substanțial diferită de celelalte doctrine privind „lumea cealaltă” și poate fi ușor confundată cu ele. Fie că este vorba despre nemurirea sufletului, fie de învierea trupului – nu știu nimic despre ele, și orice discuție aici este simplă „speculație”. Moartea rămâne aceeași misterioasă trecere într-un viitor misterios. Marea bucurie pe care ucenicii au simțit-o pe drumul spre Emaus atunci când L-au văzut pe Domnul cel înviat, încât „ardea în ei inima”, nu s-a întâmplat pentru că tainele unei „alte lumi” le-au fost descoperite, ci pentru că L-au văzut pe Domnul. Și El i-a trimis să predice și să vestească nu

învierea morților – nu o doctrină a morții –, ci pocăința și iertarea păcatelor, noua viață, Împărăția. Ei au vestit ceea ce știau, anume că în Hristos *noua viață* a început deja, că El este Viața Veșnică, Împlinirea, Învierea și Bucuria lumii.

Biserica este intrarea în viața înviată a lui Hristos, ea este comuniune în viața veșnică, „bucurie și pace în Duhul Sfânt”. Ea este așteptarea „zilei neînserate” a Împărăției; nu a unei „alte lumi”, ci a împlinirii tuturor lucrurilor și a întregii vieți în Hristos. În El, moartea însăși a devenit un fapt de viață, pentru că El a umplut-o cu Sine, cu dragostea și lumina Sa. În El „toate sunt ale voastre; ... fie lumina, fie viața, fie moartea, fie cele de față, fie cele viitoare, toate sunt ale voastre. Iar voi sunteți ai lui Hristos, iar Hristos al lui Dumnezeu” (I Cor. 3, 21-23). Și dacă eu fac această *nouă viață* a mea, dacă fac a mea această foame și sete după Împărăție; a mea, această așteptare a lui Hristos, a mea, certitudinea că Hristos este viața, atunci moartea mea însăși va deveni un act de comuniune cu Viața. Pentru că nici viața, nici moartea nu ne pot despărți de dragostea lui Hristos. Nu știu nici când și nici cum va veni împlinirea. Nu știu când toate lucrurile se vor desăvârși în Hristos. Nu știu nimic despre „când” și „cum”. Dar știu că în Hristos această mare Trecere, *Paștile* lumii au început, că lumina „lumii ce va să fie” vine la noi în bucuria și pacea Duhului Sfânt, pentru că *Hristos a înviat și Viața stăpânește*.

În cele din urmă, știu că acestea sunt credința și certitudinea care umplu de bucurie înțelesul cuvintelor Sfântului Pavel, pe care le citim de fiecare dată

când participăm la „trecerea” unui frate de-al nostru adormit în Hristos:

„Pentru că însuși Domnul, într-o poruncă la glasul arhanghelului și într-o trâmbiță lui Dumnezeu Se va pogori din cer, și cei morți întru Hristos vor învia întâi. După aceea, noi, cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiți, împreună cu ei, în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh, și așa pururea vom fi cu Domnul” (I Tes. 4, 16-17).

VII

ȘI VOI SUNTEȚI MARTORI AI ACESTOR LUCRURI

1

Nu este nevoie să repetăm aici ceea ce s-a spus atât de adesea și atât de bine în acești ultimi ani, că Biserica este misiune și că a fi misiune constituie însăși esența ei, însăși viața ei. Este nevoie însă să ne amintim de anumite „dimensiuni” ale misiunii creștine, care au fost adesea uitate de când Biserica a acceptat *oficializarea* ei în lume, poziția respectabilă de „religie mondială”. Dar mai întâi, câteva cuvinte despre situația noastră misionară prezentă. Oricare au fost realizările misiunii creștine în trecut, astăzi trebuie să acceptăm cu onestitate un eșec dublu: eșecul de a dobândi vreo „victorie” substanțială asupra celorlalte mari religii mondiale și eșecul de a învinge în vreun fel semnificativ secularismul predominant și crescând al culturii noastre. Față de alte religii, creștinismul este pur și simplu una dintre ele, și cu siguranță a trecut timpul când creștinii puteau să le considere ca „primitive” și sortite să dispară înaintea superiorității evidente a Creștinismului. Nu numai că acestea nu au dispărut, dar astăzi ele au o vitalitate remarcabilă și „fac prozelitism” chiar și în societatea noastră așa-numit „creștină”. Iar în ce privește secu-

larismul, nimic nu arată mai bine inabilitatea noastră de a-i face față, decât confuzia și divizarea pe care o provoacă între creștini: respingerea totală și violentă a secularismului prin toate felurile de „fundamentalism” creștin se lovește de acceptarea lui aproape entuziastă de către numeroși interpreți creștini ai „lumii moderne” și ai „omului modern”. De aici, neîncetata reevaluare de către creștini a sarcinii și metodelor lor misionare, a locului și funcției lor în lume.

Aici se pot discerne două curențe sau tendințe principale. Există mai întâi abordarea *religioasă*, despre care am vorbit deja în primul capitol. Obiectivul misiunii este conceput ca propagare a *religiei*, considerată a fi o trebuință esențială a omului. Ceea ce este semnificativ aici este faptul că până și Bisericele cele mai tradiționale, confesionale și „exclusive” acceptă ideea unui *modus vivendi* cu alte religii, a tot felul de „dialoguri” și „apropieri”. Există – aceasta este presupuziția – o religie de bază, anumite „valori religioase și spirituale”, și ele trebuie apărate împotriva ateismului, materialismului și altor forme de nereligiozitate. Nu numai creștinii „liberali” sau „neconfesionali”, ci și cei mai conservatori sunt gata să renunțe la vechea idee despre misiune ca predicare a religiei una, adevărată și universală, opusă, ca atare, tuturor celorlalte religii și să o înlocuiască cu un front comun al tuturor religiilor împotriva *dușmanului*: secularismul. Întrucât toate religiile sunt amenințate de dezvoltarea lui victorioasă, întrucât religia și „valorile spirituale” sunt în declin, oamenii religioși de toate credințele trebuie să uite certurile dintre ei și să se unească în apărarea acestor valori.

Dar care sunt aceste „valori religioase de bază”? Dacă le-am analiza în mod onest, nu vom găsi nici măcar una care să fie „în mod esențial” diferită de ceea ce secularismul, în ceea ce are el mai bun, proclamă și oferă oamenilor. Etica? Preocuparea pentru adevăr? Frățietatea și solidaritatea umană? Dreptatea? Abnegația? Sincer vorbind, există o preocupare mai pasionată pentru toate aceste „valori” printre „seculariști” decât în cadrul grupurilor religioase organizate, care se acomodează așa de ușor minimalismului etic, indiferenței intelectuale, superstițiilor, tradiționalismului mort. Rămâne faimoasa „anxietate”, ca și nenumăratele „probleme personale” în care religia pretinde competența supremă. Dar și aici nu este oare deosebit de semnificativ – și am vorbit despre aceasta deja – că, atunci când se ocupă de aceste „probleme”, religia trebuie să împrumute întregul arsenal și terminologia diferitelor „terapeutici” seculare? Nu sunt, de exemplu, „valorile” accentuate în „manualele de fericire conjugală”, atât religioase, cât și seculare, de fapt identice, precum sunt și limbajul, imaginile și tehnicile propuse?

Sună paradoxal, dar religia de bază, care este predicată și acceptată ca singurul mijloc de învingere a secularismului, este în realitate o capitulare față de secularism. Această capitulare poate avea loc – și de fapt are loc – în toate confesiunile creștine, cu toate că este „colorată” diferit într-o „biserica locală” suburbană neconfesională și într-o parohie tradițională, ierarhică, confesională și liturgică. Întrucât capitularea constă nu în renunțarea la crez, tradiții, simboluri și

obiceiuri (de toate acestea omul secular, obosit de munca sa de fiecare zi, este uneori extrem de mândru), ci în acceptarea funcției înseși a religiei în termenii promovării valorii seculare a *ajutorului*, fie că este vorba despre ajutor în formarea caracterului, pentru liniștea sufletească sau pentru asigurarea mântuirii veșnice. În această „cheie” religia este predicată și acceptată astăzi de milioane și milioane de credincioși obișnuiți. Și este într-adevăr uimitor ce mică diferență există în conștiința religioasă a membrilor unor confesiuni ale căror dogme par să se afle în opoziție radicală una față de alta. Chiar dacă un om își schimbă religia, aceasta se întâmplă de obicei pentru că el găsește că cea pe care o acceptă îi oferă „mai mult ajutor” – nu mai mult adevăr. În timp ce conducătorii religioși discută ecumenicitatea la cel mai înalt nivel, există deja la bază o ecumenicitate reală în această „religie de bază”. Aici, în această „cheie”, găsim sursa succesului aparent al religiilor în unele părți ale lumii, cum este America, unde „avântul” religios se datorează în primul rând secularizării religiei. Ea este de asemenea sursă a declinului religiei în acele părți ale lumii, unde omul nu are timp suficient pentru o analizare conștientă a neliniștilor sale și unde „secularismul” este încă cel care făgăduiește pâine și libertate.

Dar dacă aceasta este religie, atunci declinul ei va continua, fie că ia forma unei abandonări directe a religiei, fie pe cea a înțelegerii religiei ca apendice la o lume care, cu mult timp în urmă, a încetat să se refere pe sine și întreaga ei activitate la Dumnezeu. Iar în

acest declin religios general, „marile religii” necreștine au o și mai mare șansă de supraviețuire. Pentru că se poate pune întrebarea dacă anumite „tradiții spirituale” necreștine nu sunt în realitate de „un mai mare ajutor” din punctul de vedere a ceea ce oamenii așteaptă astăzi de la religie. Islamul și Budismul oferă o excelentă „satisfacție religioasă” și „ajutor”, nu doar oamenilor simpli, ci și celui mai sofisticat intelectual. N-au exercitat întotdeauna *înțelepciunea* orientală și *misticismul* oriental o atracție aproape irezistibilă pentru oamenii religioși de pretutindeni? Există temerea că anumite aspecte „mistice” ale Ortodoxiei își datorează popularitatea crescândă în Apus tocmai facilei – și greșitei – lor identificări cu misticismul oriental. Scrierile ascetice adunate în *Filocalie* au un succes deosebit în anumite grupuri ezoterice, care sunt cu totul indiferente față de viața, moartea și învierea lui Iisus Hristos. Iar preocupările spirituale ale acestor grupuri ezoterice nu sunt, în ultimă analiză, foarte diferite de cele ale predicatorilor care, în modul cel mai accentuat, sunt centrați pe Hristos și predică mântuirea personală și „asigurarea vieții veșnice”. În ambele cazuri, ceea ce se oferă este o „dimensiune spirituală” a vieții, care lasă intactă și nealterată „dimensiunea materială” – adică lumea însăși – și o lasă intactă fără vreo problemă de conștiință. Este, într-adevăr, o chestiune foarte serioasă dacă, sub învelișul aparent tradițional, anumite forme ale misiunii creștine contemporane nu pregătesc în realitate calea pentru o „religie universală”, care va avea foarte puține lucruri în comun cu credința care, cândva, a biruit lumea.

2

A doua tendință constă în acceptarea secularismului. Potrivit ideologiilor unui creștinism „nereligios”, secularismul nu este inamicul, nu este rodul pierderii de către om a religiei, nu este un păcat și o tragedie, ci „maturizare” a lumii, pe care creștinismul trebuie să o recunoască și să o accepte ca normală: „onestitatea ne cere să recunoaștem că trebuie să trăim în lume ca și când n-ar exista Dumnezeu”. Acest punct de vedere a fost recent dezvoltat în câteva cărți remarcabile, și nu este necesar să-l înfățișăm aici. Lucrul important pentru noi este că misiunea apare înțeleasă aici în primul rând în termenii solidarității umane. Creștinul este un „om-pentru-alții”. El are părtășie în mod complet și necondiționat la viața umană, în perspectiva oferită de istorisirea vieții lui Iisus din Nazaret. Misiunea creștină nu este, astfel, de a-L predica pe Hristos, ci de a fi creștini în viața noastră.

Există, fără îndoială, „accente” valoroase în această direcție. Și, în primul rând, secularismul trebuie, într-adevăr, recunoscut ca un fenomen „creștin”, ca urmare a unei revoluții creștine. El poate fi explicat doar în contextul istoriei și punctul lui de plecare îl constituie întâlnirea dintre Atena și Ierusalim. Este, într-adevăr, una dintre gravele erori ale anti-secularismului religios a nu vedea că secularismul este alcătuit din *vérités chrétiennes devenues folles*, din adevăruri creștine care „au luat-o razna”, și că respingând pur și simplu secularismul, de fapt respinge, o dată cu el, anumite aspirații și speranțe fundamentale creștine. Este adevărat că prin „secularizare”, și că nu printr-o întâlnire religioasă directă cu creștinismul, oameni ai

altor „mari religii” pot înțelege anumite dimensiuni ale gândirii și experienței lui, fără de care creștinismul nu ar putea fi „auzit”. Este adevărat și că, în dezvoltarea sa istorică, creștinismul s-a reîntors la dihotomiile precreștine și fundamental necreștine ale „sacruului” și „profanului”, spiritualului și materialului etc., și astfel a îngustat și viciat propriul său mesaj.

Și, totuși, după ce toate acestea sunt recunoscute, rămâne adevărul fundamental, pe care partizanii creștini ai secularizării par să nu-l vadă. Acest adevăr este că secularismul – tocmai datorită „originii” sale creștine, datorită pecetei sale creștine indelebile – este o *tragedie* și un *păcat*. Este o tragedie, pentru că după ce a gustat un vin bun, omul a preferat și încă preferă să se întoarcă la apă chioară; după ce a văzut lumina cea adevărată, el a ales lumina propriei sale logici. Este, într-adevăr, caracteristic faptul că profeții și predicatorii „creștinismului secularizat” se referă în mod constant la „omul modern”, cel care „întrebuințează electricitatea” și care este modelat de „industrialism” și de „concepția științifică despre lume”. Poezia și arta, muzica și dansul nu sunt incluse. „Omul modern” s-a „maturizat”, ajungând un adult extrem de serios, conștient de suferințele și alienările sale, dar nu de bucurie; de sex, dar nu de iubire; de știință, dar nu de „taină”. Întrucât a aflat că nu există „cer”, el nu poate înțelege rugăciunea către Tatăl nostru care este în ceruri și afirmația că cerul și pământul sunt pline de mărirea Lui. Dar această tragedie este și un păcat pentru că secularismul este o *minciună* despre lume. „A trăi în lume ca și când n-ar exista Dumnezeu!” – dar *onestitatea* față de Evanghelie, față de întreaga tradiție

creștină, față de experiența fiecărui sfânt și față de fiecare cuvânt al liturghiei creștine cere tocmai opusul: a trăi în lume văzând în oricare lucru din ea o revelație a lui Dumnezeu, un semn al prezenței Lui, bucuria venirii Lui, chemarea la comuniune cu El, speranța împlinirii în El. Din ziua Rusaliilor există o pecete, o rază, un semn al Duhului Sfânt pe toate, pentru cei care cred în Hristos și știu că El este viața lumii – și că în El lumea în totalitatea ei a devenit din nou *liturghie, comuniune, înălțare*. A accepta *secularismul* ca adevărul despre lume înseamnă, deci, a schimba credința creștină originală atât de profund și atât de radical, încât se pune întrebarea: vorbim noi, în realitate, despre același Hristos?

3

Singurul scop al acestei cărți este să arate, sau mai degrabă să „semnifice” că alegerea între aceste două reduceri ale creștinismului – la „religie” și la „secularism” – nu este singura alegere, că de fapt aceasta este o falsă dilemă. „Și voi sunteți martori ai acestor lucruri...”. Ai căror lucruri? Într-un limbaj care niciodată nu poate fi cu totul adecvat, am încercat să vorbim despre ele. Certitudinea noastră este că în înălțarea Bisericii în Hristos, în bucuria lumii ce va să fie în Biserica-sacrament – darul, începutul, prezența, făgăduința, realitatea, anticiparea – al Împărăției, este izvorul și începutul întregii misiuni creștine. Doar când ne reîntoarcem din lumina și bucuria prezenței lui Hristos, redobândim lumea ca tărâm plin de semnificație al acțiunii noastre creștine, vedem adevărata

realitate a lumii și astfel descoperim ce trebuie să facem. Misiunea creștină se află întotdeauna la începutul ei. Astăzi sunt trimis înapoi în lume, în *bucurie și pace*, după ce am văzut „lumina cea adevărată”, m-am împărtășit de Duhul Sfânt, am fost martor al Dragostei divine.

Ce urmează să fac? Ce are de făcut Biserica și fiecare creștin în această lume? Care este *misiunea* noastră?

La aceste întrebări nu există răspunsuri sub formă de „rețete” practice. „Totul depinde” de mii de factori – și, cu siguranță, toate facultățile inteligenței și înțelepciunii noastre omenești, capacitatea de organizare și planificare, trebuie folosite în mod constant. Totuși – și acest lucru am vrut să-l accentuăm în aceste pagini – „totul depinde în primul rând de a fi adevărate mărturii ale bucuriei și păcii Duhului Sfânt, ale noii vieți la care suntem făcuți părtași în Biserică. Biserica este sacramentul Împărăției – nu pentru că posedă acte instituite de Dumnezeu numite „sacramente”, ci pentru că, în primul rând, ea este posibilitatea dată omului de a vedea în și prin această lume „lumea ce va să fie”, de a o vedea și de a o „trăi” în Hristos. Doar în întunericul *acestei lumi* constatăm că Hristos deja „pe toate le-a umplut cu Sine”, că aceste lucruri, oricare ar fi ele, ne sunt descoperite și date ca pline de sens și frumusețe. Un creștin este cel care, oriunde privește, îl găsește pe Hristos și se bucură în El. Și această bucurie *transformă* toate planurile și programele sale, toate hotărârile și faptele sale omenești, făcând din întreaga sa misiune sacramentul reîntoarcerii lumii la Hristos, Cel care este Viața lumii.

ADDENDA

*Cultul, într-o epocă secularizată **

„Tout est ailleurs” (Julien Green)

1

A pune laolaltă – pentru a-i raporta unul la celălalt – termenii *cult* și *epocă secularizată* pare să presupună că avem o înțelegere clară a amândurora, că cunoaștem realitățile pe care le denotă și că, astfel, operăm pe un teren solid și complet explorat. Dar, oare, așa stau în realitate lucrurile? Mi-am început prezentarea cu o întrebare, în principal pentru că sunt convins că, în ciuda preocupării generale de astăzi în ceea ce privește „semantica”, există o mare confuzie în legătură cu înțelesul exact al termenilor pe care îi folosim în această discuție.

Nu numai între creștini, în general, ci chiar și între ortodocși, nu există de fapt un consens, un punct de referință comun cu privire la *cult* sau la *secularism* și astfel *a fortiori* a interdependenței lor. Prin urmare, referatul meu constituie o încercare nu atât de a rezolva problema, cât de a o clarifica, făcând acest lucru,

* Referat prezentat la cea de-a VIII-a Adunare Generală a Syndesmos, la 20 iulie 1971, la Colegiul Elenic, Brookline, Mass. A fost publicat mai întâi în St. Vladimir's Theological Quarterly, vol. 16, nr. 1, 1972.

dacă este posibil, într-o perspectivă ortodoxă consecventă. După părerea mea, ortodocșii, atunci când discută problemele care decurg din „situațiile” noastre prezente, le acceptă cu prea multă ușurință în formulările lor occidentale. Ei nu par să-și dea seama că tradiția ortodoxă oferă, în primul rând, o posibilitate și, astfel, o necesitate de a reformula chiar aceste probleme, de a le plasa într-un context a cărui absență sau deformare în gândirea religioasă apuseană ar putea fi rădăcina multora dintre „impasurile” noastre moderne. Și, după cum cred eu, niciunde nu este această sarcină mai urgent necesară decât în ceea ce privește problemele legate de secularism, proprii așa-numitei noastre *epoci seculare*.

2

Secularismul a fost analizat, descris și definit în anii din urmă într-o mare varietate de feluri, dar, după câte știu, nici una dintre aceste descrieri nu a accentuat un punct pe care eu îl consider esențial și care într-adevăr descoperă mai bine decât orice altceva adevărata natură a secularismului și care, astfel, poate da discuției noastre orientarea potrivită.

Secularismul, după părerea mea, este, mai presus de toate, o *negare a cultului*. Accentuez: nu a existenței lui Dumnezeu, nu a unui anumit fel de transcendență și, prin urmare, a unei anumite religii. Dacă secularismul, în termeni teologici, este o erezie, el este, în primul rând, o erezie despre om. El este negarea omului ca ființă cultuală, ca *homo adorans*: cel pentru care

cultul este actul esențial, care nu numai că „afirmă” umanitatea sa, ci o și împlinește. Secularismul nu admite ca ontologic și epistemologic „decisive” cuvintele care „întotdeauna, pretutindeni și pentru toți” au constituit adevărata „epifanie” a relației omului cu Dumnezeu, cu lumea și cu sine însuși: „cu vrednicie și cu dreptate este a-Ți cânta Ție, pe Tine a Te binecuvânta, pe Tine a Te lăuda, Ție a-Ți mulțumi, Ție a ne închina, în tot locul stăpânirii Tale...”.

Această definiție a secularismului trebuie, desigur, explicată. Pentru că, evident, ea nu poate fi acceptată de aceia, destul de numeroși astăzi, care în mod conștient sau inconștient reduc creștinismul la categorii, fie intelectuale („viitorul credinței”), fie socio-etice, și care, deci, cred că este posibil să se găsească nu numai un fel de acomodare, dar chiar și o mai profundă armonie între „epoca noastră seculară”, pe de o parte, și cult, pe de altă parte. Dacă susținătorii a ceea ce în fond nu este nimic altceva decât acceptarea creștină a secularismului au dreptate, atunci problema noastră este să găsim sau să inventăm un cult mai acceptabil, mai „relevant” pentru concepția seculară despre lume, a omului modern. Și aceasta este, într-adevăr, direcția urmată astăzi de marea majoritate a reformatoarelor din domeniul liturgic. Ceea ce urmăresc ei este un cult ale cărui forme și conținut să „reflecte” nevoile și aspirațiile omului secular, sau, și mai potrivit, ale secularismului însuși. Pentru că, încă o dată, secularismul nu este, în nici un caz, identic cu ateismul, și oricât de paradoxal ar părea, poate fi văzut ca având întotdeauna o curioasă dorință de exprimare „liturgică”. Dacă, însă, definiția mea este corectă, atunci această întrea-

gă căutare este lipsită de speranță, dacă nu chiar un complet nonsens. Apoi, însăși formularea temei noastre – „cultul într-o epocă secularizată” – ne arată, mai întâi de toate, o contradicție în termeni, o contradicție care cere o reevaluare radicală a întregii probleme și reformularea ei drastică.

3

Pentru a dovedi că definiția pe care am dat-o secularismului („negarea cultului”) este corectă, trebuie să dovedesc două lucruri. Unul privitor la cult: trebuie dovedit că noțiunea însăși de cult implică o oarecare idee a relației omului nu numai cu Dumnezeu, ci și cu lumea. Și altul privind secularismul: trebuie dovedit că secularismul respinge explicit și implicit tocmai această idee de cult.

Mai întâi să ne oprim asupra cultului. Este ironic, dar și destul de revelator, în ceea ce privește starea prezentă a teologiei noastre, faptul că principala „dovadă”, aici, ne este oferită nu de teologi, ci de *Religionswissenschaft*, acea istorie și fenomenologie a religiilor al cărei studiu științific asupra cultului, atât al formelor, cât și al conținutului său, a fost ignorat de fapt de către teologi. Totuși, chiar în faza sa de început, când avea o puternică tendință anti-creștină, această *Religionswissenschaft* pare să fi știut mai mult despre natura și înțelesul cultului decât teologii care au continuat să reducă sacramentele la categoriile „forme” și „materiei”, „cauzalității” și „validității” și

care, de fapt, au exclus tradiția liturgică din speculațiile lor teologice.

Nu poate exista îndoială însă că dacă privim în lumina acestei fenomenologii a religiei, de acum matură din punct de vedere metodologic, cultul în general și *leitourgia* creștină în particular, atunci trebuie să admitem că principiul însuși pe care ele sunt construite și care a determinat și a dat formă dezvoltării lor este acela al caracterului *sacramental* al lumii și al locului omului în lume.

Termenul „sacramental” semnifică aici că intuiția principală și primordială, care nu numai că se exprimă pe sine în cult, ci întregul cult constituie „fenomenul” ei – atât efect, cât și experiență –, este că lumea, fie în totalitatea ei ca și cosmos, sau în viața și devenirea ei ca timp și istorie, este o *epifanie* a lui Dumnezeu, un mijloc al revelației, prezenței și puterii Lui. Cu alte cuvinte, nu numai că pune ideea de Dumnezeu drept cauză rațional acceptabilă a existenței Sale, ci cu adevărat „vorbește” despre El și este în sine un mijloc esențial, atât al cunoașterii lui Dumnezeu, cât și al comuniunii cu El și a fi aceasta este adevărata sa natură și destinul său suprem. Dar, atunci, cultul este cu adevărat un act esențial, iar omul o ființă esențial cultuală, întrucât doar în cult omul are izvorul și posibilitatea acelei cunoașteri care este comuniune, și acelei comuniuni care se împlinește pe sine ca adevărată cunoaștere: cunoaștere a lui Dumnezeu și, deci, cunoaștere a lumii – comuniune cu Dumnezeu și, deci, comuniune cu tot ce există. Astfel, noțiunea însăși de cult este bazată pe o intuiție și experiență a lumii ca „epifanie” a lui Dumnezeu, astfel lumea – în

cult – este descoperită în adevărata ei natură și vocație, ca „sacrament”.

Și, într-adevăr, mai trebuie oare să reamintesc acele realități, atât de umile, atât de „acceptate de la sine”, încât abia mai sunt menționate în epistemologiile noastre teologice extrem de sofisticate și cu totul ignorate în discuțiile despre „hermeneutică”, și de care, totuși, pur și simplu depinde însăși existența noastră ca Biserică, ca *noua creație*, ca popor al lui Dumnezeu și templu al Duhului Sfânt? Noi *avem nevoie* de apă și de ulei, de pâine și de vin pentru a fi în comuniune cu Dumnezeu și pentru a-L cunoaște. Totuși, pe de altă parte – și aceasta este învățătura, dacă nu a manualelor moderne de teologie, cel puțin a liturghiei însăși – această comuniune cu Dumnezeu prin intermediul „materiei” descoperă adevăratul înțeles al „materiei”, adică al lumii înseși. Noi putem săvârși cultul doar în timp și, totuși, cultul este cel care, în mod fundamental, nu numai că descoperă înțelesul timpului, ci și „reînnoiește” cu adevărat timpul însuși. Nu există cult fără participarea trupului, fără cuvinte și tăcere, lumină și întuneric, mișcare și stare pe loc – și, totuși, în cult și prin cult, tuturor acestor expresii esențiale ale omului în relația sa cu lumea li se dă „termenul” lor fundamental de referință, sunt revelate în înțelesul lor cel mai înalt și mai profund.

Astfel, termenul „sacramental” semnifică faptul că pentru lume a fi mijloc de cult și mijloc al harului nu este o întâmplare, ci revelarea sensului ei, restaurarea esenței ei, împlinirea destinului ei. „Sacramentalitatea naturală” a lumii își găsește expresia în cult și îl face

pe acesta ἔργον-ul esențial al omului, temelia și izvorul vieții și activității sale ca om. Fiind epifania lui Dumnezeu, cultul este astfel epifania lumii; fiind comuniune cu Dumnezeu, el este singura comuniune adevărată cu lumea; fiind cunoaștere a lui Dumnezeu, el este desăvârșirea supremă a întregii cunoașteri umane.

4

La acest punct, și înainte de a ajunge la cel de-al doilea – secularismul ca negare a cultului –, este necesară o remarcă. Dacă mai înainte am menționat *Religionswissenschaft*, este pentru că această disciplină stabilește, la propriul ei nivel și potrivit propriei ei metodologii, că aceasta este, într-adevăr, natura și semnificația, nu doar a cultului creștin, ci și a cultului „în general”, a cultului ca fenomen primordial și universal. După părerea mea însă, un teolog creștin ar trebui să recunoască faptul că acest lucru este adevărat mai cu seamă în legătură cu *leitourgia* creștină, a cărei unicitate constă în faptul că provine din credința în Întrupare, din marea și atotcuprinzătoarea taină a „Cuvântului făcut trup”. Este, într-adevăr, extrem de important pentru noi să ne amintim că unicitatea, *noutatea* cultului creștin nu constă în aceea că el nu are continuitate cu cultul „în general”, așa cum unii apologeți mult prea zeloși au încercat să dovedească în vremea când *Religionswissenschaft* pur și simplu a redus creștinismul și cultul său la cultele de mistere păgâne, ci în faptul că în Hristos însăși această continuitate este împlinită, își primește semnificația ei

fundamentală și cu adevărat nouă, așa încât să aducă cu adevărat întregul cult „natural” la un sfârșit. Hristos este împlinirea cultului ca adorare și rugăciune, mulțumire și jertfă, comuniune și cunoaștere, pentru că El este „epifania” supremă a omului ca ființă cultică, deplinătatea manifestării și prezenței lui Dumnezeu prin mijlocirea lumii. El este Sacramentul adevărat și deplin, pentru că El este împlinirea sacramentalității esențiale a lumii.

Dacă, însă, această „continuitate” a *leitourgiei* creștine cu întreg cultul omului include în sine un principiu tot atât de esențial al *discontinuității*; dacă cultul creștin, fiind împlinirea și țelul oricărui cult, este în același timp un *început*, un cult radical nou, aceasta nu este din cauza vreunei imposibilități radicale pentru lume de a fi sacrament al lui Hristos. Nu. Ci pentru că lumea L-a respins pe Hristos, omorându-L, și făcând aceasta a respins propriul său destin și propria sa împlinire. Deci, dacă temelia întregului cult creștin este Întruparea, adevăratul lui conținut îl constituie întotdeauna Crucea și Învierea. Prin aceste evenimente, noua viață în Hristos, în Domnul cel Întrupat, este „ascunsă cu Hristos în Dumnezeu” și prefăcută într-o viață care „nu este a acestei lumi”. Lumea care L-a respins pe Hristos trebuie ea însăși să moară în om, dacă vrea să devină din nou mijloc de comuniune, mijloc de participare la viața care a strălucit din mormânt, la Împărăția care nu este „din această lume” și care, în termenii acestei lumi, este încă așteptată să vină.

Și, astfel, pâinea și vinul – hrana, materia, simbolul însuși și deci conținutul însuși al *prosforei* noastre către Dumnezeu, care se va schimba în Trupul și Sângele lui Hristos și va deveni comuniune cu Împărăția Sa – trebuie, în *anafora*, „înălțată”, scoasă din „această lume”. Și doar atunci când Biserica, în Euharistie, părăsește această lume și se înalță la masa lui Hristos, la Împărăția Sa, ea vede și vestește cu adevărat cerul și pământul ca fiind pline de mărirea Lui, și pe Dumnezeu ca „umplând toate lucrurile cu Sine Însuși”. Totuși, încă o dată, această „discontinuitate”, această viziune a tuturor lucrurilor ca noi este posibilă doar pentru că de la început există continuitate, și nu negare, pentru că Duhul Sfânt face „toate lucrurile noi”, și nu „noi lucruri”. Pentru că întreg cultul creștin este întotdeauna *aducere-aminte* de Hristos „în trup”, el poate fi și *aducere-aminte*, adică așteptare și anticipare a Împărăției Sale. Doar pentru că *leitourgia* Bisericii este întotdeauna cosmică, adică asumă în Hristos întreaga creație, și întotdeauna istorică, adică asumă în Hristos întreg timpul, ea poate fi și eshatologică, adică să ne facă părtași la Împărăția ce va să fie.

Aceasta este, deci, ideea relației omului cu lumea sugerată de noțiunea însăși a cultului. Cultul este prin definiție și ca act o realitate cu dimensiuni cosmice, istorice și eshatologice, expresia, nu doar a „evlaviei”, ci a unei atotcuprinzătoare „concepții despre lume”. Și acei puțini care și-au asumat osteneala de a studia cultul în general, și cultul creștin în particular, vor fi cu siguranță de acord că, cel puțin la nivelele istoriei și fenomenologiei, această noțiune a cultului este în

mod obiectiv verificabilă. Deci, dacă astăzi ceea ce oamenii numesc cult sunt activități, proiecte și acțiuni care în realitate nu au nimic de a face cu această noțiune a cultului, responsabilitatea pentru aceasta revine profundeii confuzii semantice, tipică pentru vremea noastră confuză.

5

Ajungem, astfel, la cea de a doua problemă. Am spus că secularismul este, mai presus de toate, o negare a cultului. Și, într-adevăr, dacă ceea ce am spus despre cult este adevărat, nu este oare tot atât de adevărat că secularismul constă în respingerea, în mod implicit sau explicit, tocmai a acelei idei despre om și lume pe care cultul vrea să o exprime și să o comunice?

Mai mult, această respingere se află chiar la temelia secularismului și constituie criteriul său lăuntric, dar, așa cum am spus deja, secularismul nu este nicidecum identic cu ateismul. Un secularist modern foarte adesea acceptă ideea de Dumnezeu. Ceea ce însă neagă în mod insistent este tocmai sacramentalitatea omului și a lumii. Un secularist concepe lumea ca avându-și în sine sensul ei și principiile cunoașterii și acțiunii. El poate, eventual, să-i descopere semnificația în Dumnezeu și îi poate atribui lui Dumnezeu originea lumii și legile care o guvernează. El poate chiar admite fără dificultate posibilitatea intervenției lui Dumnezeu în existența lumii. El poate crede în supraviețuire după moarte și în nemurirea sufletului.

El poate raporta la Dumnezeu aspirațiile sale fundamentale, cum ar fi o societate dreaptă și libertatea și egalitatea tuturor oamenilor. Cu alte cuvinte, el poate „referi” secularismul său la Dumnezeu și să-l facă „religios” – obiectiv al programelor bisericești și al proiectelor ecumenice, temă a adunărilor bisericești și subiect al „teologiei”. Toate acestea nu schimbă cu nimic „secularitatea” fundamentală a viziunii sale despre om și lume, în lume fiind înțeles, experimentat și aplicat în propriii termeni imanenți și pentru propriul scop immanent. Toate acestea nu schimbă cu nimic respingerea de către el în mod fundamental a „epifaniei”: intuiția primordială că totul în această lume și lumea însăși nu numai că își au cauza și principiul existenței lor *altundeva*, ci sunt *ele însele* manifestarea și prezența aceluia *altundeva*, și că acesta este într-adevăr viața vieții lor și că, deconectat de acea „epifanie”, totul este doar întuneric, absurditate și moarte.

Și niciunde nu este mai bine revelată această esență a secularismului ca negare a cultului decât în abordarea de către secularist a cultului. Pentru că, oricât de paradoxal ar suna, secularistul este, într-un fel, cu adevărat obsedat de cult. „Punctul culminant” al secularismului religios din Apus – Francmasoneria – este alcătuită aproape în întregime din ceremonii foarte elaborate, saturate de „simbolism”. Profetul recent al „orașului secular”, Harvey Cox, a simțit nevoia să continue primul său best-seller cu o carte despre „celebrare”. Celebrarea este de fapt foarte la modă astăzi. Rațiunile acestui fenomen aparent neobișnuit sunt, în realitate, destul de simple. Ele nu numai că nu inva-

lidează ci, dimpotrivă, confirmă punctul meu de vedere. Pentru că, pe de o parte, acest fenomen dovedește că, indiferent de gradul secularismului sau chiar ateismului său, omul rămâne, în mod esențial, o „ființă cultică”, pe vecie nostalgic după rituri și ritualuri, indiferent cât de lipsit de conținut și superficial este surogatul care i se oferă. Iar, pe de altă parte, dovedind neputința secularismului de a crea un cult autentic, acest fenomen descoperă incompatibilitatea fundamentală și tragică a secularismului cu concepția esențial creștină despre lume.

Această neputință poate fi văzută, în primul rând, în chiar modul de abordare a cultului de către secularist, în convingerea lui naivă că cultul, ca orice altceva în lume, poate fi o construcție rațională, rezultatul planificării, „schimb de vederi” și discuții. Foarte tipic pentru aceasta sunt discuțiile foarte la modă despre noile simboluri, ca și cum simbolurile ar putea fi, ca să zicem așa, „fabricate”, aduse la existență ca urmare a deliberărilor din cadrul unui comitet. Dar problema aici este că secularistul, prin structura sa, nu este în stare să vadă în simboluri altceva decât „mijloace audio-vizuale” pentru comunicarea ideilor. În iarna trecută, un grup de studenți și profesori de la o cunoscută școală de teologie au petrecut un semestru „lucrând” la o „liturghie” având în centrul ei următoarele teme: ecologia și inundațiile din Pakistan. Fără îndoială că ei „au fost bine intenționați”, dar presuposițiile lor erau greșite: cultul tradițional nu poate avea nici o „relevanță” pentru aceste teme, el nu are nimic de descoperit cu privire la ele; iar dacă o temă

nu este clar formulată în liturghie, sau pusă în centrul ei, ea se află în afara experienței liturgice. Secularistul este foarte atașat astăzi de termeni ca „simbolism”, „sacrament”, „transformare”, „celebrare” și de întreaga panoplie a terminologiei cultice. Ceea ce el nu înțelege, este faptul că întrebuințarea pe care el le-o dă acestora descoperă, de fapt, moartea simbolurilor și descompunerea sacramentului. Și el nu-și dă seama de aceasta pentru că, respingând sacramentalitatea lumii și a omului, el privește simbolurile ca simple ilustrări ale ideilor și conceptelor, ceea ce ele, în mod absolut, nu sunt. Nu poate exista o celebrare a ideilor și conceptelor, fie ele „pace”, „dreptate” sau chiar „Dumnezeu”. Euharistia nu este un simbol al prieteniei, camaraderiei sau a oricărei alte stări de activitate oricât de nobilă ar fi. O priveghere sau un post sunt, cu siguranță, „simbolice”: ele întotdeauna exprimă, manifestă, împlinesc Biserica ca așteptare, ele însele sunt acea așteptare și pregătire. A le face „simboluri” ale protestului politic sau ale afirmării ideologice, a le folosi ca mijloace pentru ceva care nu constituie „țelul” lor, a crede că simbolurile liturgice pot fi folosite în mod arbitrar – aceasta semnifică moartea cultului, în ciuda succesului evident și a popularității tuturor acestor „experimente”.

Pentru cel care a avut parte, chiar și numai o dată, de experiența autentică a cultului, acest lucru apare imediat ca un surogat. Pentru el cultul secularistului pentru relevanță este pur și simplu incompatibil cu adevărata relevanță a cultului. Și tocmai aici, în acest nefericit eșec liturgic, ale cărui rezultate îngrozitoare

abia începem să le vedem, secularismul își vădește secătuirea sa religioasă ultimă și, nu ezit să o spun, esența sa absolut anti-creștină.

6

Înseamnă toate acestea pur și simplu o renunțare la ceea ce este însăși tema studiului nostru: „cultul într-o epocă secularizată”? Înseamnă aceasta că noi, ca ortodocși, nu putem face nimic în această epocă secularizată, cu excepția faptului că săvârșim Dumini- nica riturile noastre „străvechi și strălucitoare”, iar de luni până sâmbătă ducem o viață perfect „seculari- zată”, adoptând o concepție despre lume care nu este în nici un fel legată de aceste slujbe.

La această întrebare, răspunsul meu este un *Nu* hotărât. Sunt convins că acceptând această „coexis- tență”¹, așa cum recomandă astăzi mulți creștini, apa- rent bine intenționați, ar însemna nu numai o trădare a credinței noastre, ci și că, mai devreme sau mai târ- ziu, și probabil mai devreme decât mai târziu, această acceptare va duce tocmai la dezintegrarea a ceea ce vrem să păstrăm și să perpetuăm. Mai mult, sunt con-

1. Niciunde nu se vede aceasta mai bine decât în argumentul clasic al adeptilor „vechiului calendar”: la 25 decembrie parti- cipăm în mod deplin la Crăciunul apusean „secularizat”, cu pomi de Crăciun, reuniuni familiale și schimb de cadouri, și apoi, la 7 ianuarie, avem Crăciunul „adevărat” – religios (este vorba de rușii ortodocși din America, n.t.). Adepții acestei păreri nu-și dau seama, desigur, că, dacă Biserica primară ar fi avut o astfel de înțelegere a relației ei cu lumea, ea nu ar fi instituit niciodată Crăciunul, al cărui scop a fost tocmai acela de a „exorciza”, de a transforma și încreștina o sărbătoare păgână existentă.

vins că o astfel de dezintegrare a început deja, numai că este ascunsă de pereții etanși față de har ai „instituțiilor” noastre bisericești (preocupate să-și apere vechile drepturi și privilegii și primat și să se condamne una pe alta ca „necanonice”), de pașnicele case parohiale și de ipocritele noastre pietăți. Dar la aceasta din urmă vom reveni mai târziu.

Ceea ce trebuie să înțelegem mai întâi de toate este că problema în discuție este complicată de un lucru pe care „conservatorii” noștri bine intenționați nu-l înțeleg, în ciuda faptului că ei denunță și condamnă secularismul. Anume, realitatea legăturii foarte reale dintre secularism – originea și dezvoltarea acestuia – și creștinism. Secularismul – trebuie să accentuăm mereu acest lucru – este „copilul vitreg” al creștinismului, așa cum sunt, în ultimă instanță, toate ideologiile secularizate care domină astăzi lumea, iar nu – așa cum pretind apostolii apuseni ai acceptării de către creștini sau a secularismului – un copil legitim. El este o erezie. Erezia însă este întotdeauna deformarea, exagerarea și deci mutilarea a ceva adevărat, afirmarea unei „preferințe” (*airesis* înseamnă „alegere” în limba greacă), alegerea unui element în dauna celorlalte, spargerea catolicității Adevărului. Dar erezia apare întotdeauna și ca o întrebare adresată Bisericii, care cere, pentru a i se da răspuns, un efort din partea gândirii și conștiinței creștine. Este relativ ușor să se condamne o erezie. Ceea ce este mult mai dificil este să se detecteze întrebarea pe care o presupune și să se dea un răspuns adecvat. Acesta a fost întotdeauna felul în care Biserica a reacționat față de „erezii” – ele au provocat întotdeauna un efort de cre-

ativitate în Biserică, încât condamnarea lor a însemnat în cele din urmă o lărgire și o aprofundare a credinței creștine. Pentru a lupta împotriva arianismului, Sfântul Atanasie a folosit termenul „consubstanțial”, care mai înainte și într-un context teologic diferit fusese condamnat ca eretic. Din această cauză, lui i s-au opus în mod violent, nu doar arienii, ci și „conservatorii”, care au văzut în el un inovator și un „modernist”. În cele din urmă însă, a devenit clar că el a salvat Ortodoxia, și că acei „conservatori” orbi ajutaseră în mod conștient sau inconștient pe arieni. Astfel, dacă *secularismul este, așa cum sunt convins, marea erezie a vremii noastre*, el cere din partea Bisericii nu numai anateme și, în mod sigur, nu compromisuri, ci, mai presus de toate, un efort de înțelegere, așa încât să poată fi, în cele din urmă, învins de adevăr.

Unicitatea secularismului, deosebirea lui față de marile erezii ale epocii patristice constă în faptul că cele din urmă au fost determinate de întâlnirea creștinismului cu elenismul, în timp ce el este rezultatul unei „divizări” în sânul creștinismului, al propriei lui metamorfoze profunde. Lipsa timpului mă împiedică să mă ocup de această problemă în detaliu. Mă voi limita, deci, la un exemplu „simbolic” direct legat de tema noastră.² La sfârșitul secolului XII, teologul latin Berengar de Tours a fost condamnat pentru învățătura sa despre Euharistie. El a afirmat că datorită faptului că prezența lui Hristos în elementele euharistice este „mistică” sau „simbolică”, ea nu este *reală*. Conciliul

2. Pentru o mai deplină tratare a acestei probleme vezi Addenda, B: „Sacrament și simbol”.

Lateran care l-a condamnat - și aici este, după mine, esența problemei – pur și simplu a inversat formula. El a proclamat că, întrucât prezența lui Hristos în Euharistie este *reală*, ea nu este „mistică”. Ceea ce este cu adevărat decisiv aici, este tocmai despărțirea și opoziția celor doi termeni *verum* și *mystice*, acceptarea, de ambele părți, a faptului că ei se exclud reciproc. Teologia apuseană a declarat astfel că ceea ce este „mistic” sau „simbolic” nu este real, iar ceea ce este „real”, nu este simbolic. Acesta a fost, de fapt, colapsul *mysterion*-ului fundamental creștin, antinomica „păstrare laolaltă” a realității simbolului, și a simbolismului realității. A fost colapsul înțelegerii creștine fundamentale a creației în termenii *sacramentalității* ei ontologice. Și de atunci, gândirea creștină, în scolasticism și dincolo de el, n-a încetat niciodată să opună acești termeni, să respingă, în mod implicit sau explicit, „realismul simbolic” și „simbolismul realist” al concepției creștine despre lume. „Ca și cum Dumnezeu nu a existat” – această formulă nu a început cu Bonhoeffer sau cu alt apostol modern al „creștinismului fără religie”. Ea este, într-adevăr, presupusă deja în tomism, cu distincția sa epistemologică fundamentală între *causa prima* și *causae secundae*. Aici se află cauza reală a *secularismului*, care nu este în esență nimic altceva decât afirmarea autonomiei lumii, a autosuficienței ei în termenii rațiunii, cunoașterii și acțiunii. Prăbușirea simbolismului creștin a dus la dihotomia „naturalului” și „supranaturalului”, ca singurul cadru al gândirii și experienței creștine. Și, fie că „naturalul” și „supranaturalul” sunt oarecum legați

unul de altul prin *analogia entis*, ca în teologia latină, fie că această analogie este total respinsă, ca în barthianism, în cele din urmă este tot una. În ambele concepții, lumea încetează să fie sacramentul „natural” al lui Dumnezeu, iar sacramentul supranatural încetează să mai aibă vreo „continuitate” cu lumea.

Să nu fim însă greșit înțeleși. Acest cadru teologic apusean a fost, de fapt, acceptat și de Răsăritul Ortodox, și, de la sfârșitul epocii patristice, teologia noastră este, într-adevăr, mai mult „apuseană” decât „răsăriteană”. Dacă secularismul poate fi în mod propriu numit o erezie apuseană, fructul însuși al „deviației” fundamental apusene, și propria noastră teologie scolastică a fost îmbibată cu el timp de secole, și aceasta în ciuda denunțărilor violente la adresa Romei și papismului. Și este, într-adevăr, ironic, dar defel întâmplător, că din punct de vedere psihologic cei mai „apuseeni” între ortodocși, astăzi, sunt tocmai „super-ortodocșii” ultra-conservatori, al căror întreg mod de gândire este legalist și silogistic pe de o parte, dar este alcătuit, pe de altă parte, tocmai din acele „dihotomii” a căror introducere în gândirea creștină constituie „păcatul original” al Apusului. O dată ce au fost acceptate aceste dihotomii, nu mai contează, teologic vorbind, dacă cineva „acceptă” lumea, ca în cazul apuseanului entuziasmat de „creștinismul secular”, sau o „respinge”, ca în cazul profetului „super-ortodox” al judecății de apoi. Pozitivismul optimist al unuia, ca și negativismul pesimist al celuilalt sunt, de fapt, cele două fețe ale aceleiași monede. Ambele, negând lumii „sacramentalitatea” ei naturală și opunând în mod radical „naturalul” „supranaturalului”, fac lumea „rezis-

tentă la har" și duc în cele din urmă la *secularism*. Și tocmai aici, în acest context spiritual și psihologic, problema cultului în raport cu secularismul modern își dobândește semnificația ei reală.

7

Pentru că este limpede că această teologie profund „occidentalizată” a avut un impact foarte serios asupra cultului sau, mai degrabă, asupra experienței și înțelegerii cultului, asupra a ceea ce în altă parte am definit ca *evlavie liturgică*.³ Și a avut acest impact pentru că a satisfăcut o dorință profundă a omului pentru o religie legalistă care ar putea împlini atât nevoia sa de „sacru” – o autorizare și garanție divină –, cât și de „profan”, acesta însemnând o viață naturală și seculară protejată de neîncetata provocare și cerințele absolute ale lui Dumnezeu. Ea a însemnat o revenire la acea religie care oferă, pe calea tranzacțiilor prescrise cu sacrul, siguranță și o conștiință curată în această viață, ca și drepturi rezonabile la „lumea cealaltă”, o religie pe care Hristos a denunțat-o prin fiecare cuvânt al învățăturii Sale și care, în cele din urmă, L-a și răstignit. Este, într-adevăr, mult mai ușor să trăiești și să respiri în cadrul unor distincții clare între sacru și profan, natural și supranatural, pur și simplu; este ușor să înțelegi religia în termenii unor „tabuuri” sacre, prescripții și obligații legale, corectitudine rituală și „validitate” canonică. Și este mult mai dificil să

3. Vezi lucrarea mea *Introduction to Liturgical Theology*, London, Faith Press, 1966.

se înțeleagă că o astfel de religie nu numai că nu reprezintă o amenințare pentru „secularism”, ci, dimpotrivă, este aliatul lui paradoxal.

Și totuși, tocmai aceasta s-a întâmplat cu „pietatea liturgică”. Și nu în ceea ce privește cultul ca atare –, nu cu formele și structurile lui, care au fost prea tradiționale, prea mult parte a vieții Bisericii, pentru a fi alterate în vreun chip substanțial –, ci cu „înțelegerea” de către noi a acestor forme, cu ceea ce *noi* așteptăm și, prin urmare primim, din partea cultului. Dacă cultul, așa cum este modelat de tradiția liturgică, de *lex orandi* a Bisericii, a rămas același, „înțelegerea” lui de către credincioși a fost tot mai mult determinată chiar de acele categorii pe care tradiția liturgică ortodoxă le respinge în mod explicit și implicit prin fiecare cuvânt al ei, prin întregul ei „ethos”. Și tragedia profundă, aici, constă în aceea că impunerea acestor categorii este acceptată astăzi într-o așa măsură, încât orice încercare de a le denunța, de a arăta incompatibilitatea lor cu spiritul și înțelesul adevărat al *leitourgiei* este întâmpinată cu acuzații de *modernism* și alte păcate de moarte. Și totuși aceasta nu este o superficială ceartă verbală, nici una dintre acele furtuni academice care, cel mai adesea, lasă Biserica netulburată. Este cu adevărat o chestiune de viață și de moarte, pentru că aici și numai aici erezia belicoasă a secularismului își poate afla diagnosticul creștin corespunzător și poate fi învinsă.

Lipsa timpului mă silește să mă limitez doar la un exemplu pentru a arăta că „dihotomiile” menționate mai sus, care fără îndoială au determinat metamorfoza profundă a evlaviei noastre liturgice, nu numai că

nu unește și nu leagă pe Dumnezeu cu omul și cu lumea, într-o concepție logică despre lume, ci, dimpotrivă, desființează orice „comunicare” și „corespondență” între ele.

Așa, de pildă, a binecuvânta apa, făcând-o „apă sfințită”, ar putea avea două înțelesuri total diferite. Ar putea însemna, pe de o parte, transformarea a ceva *profan*, și astfel gol și neutru din punct de vedere religios, în ceva *sacru*, în care caz principalul înțeles religios al „apei sfințite” este tocmai acela că ea nu mai este „simplă” apă și, în fapt, este chiar opusă apei obișnuite – așa cum sacru este opus profanului. În acest caz, actul binecuvântării nu descoperă nimic despre apă și, deci, despre materie sau lume, ci, dimpotrivă, le face irelevante pentru noua funcție a apei ca „apă sfințită”. Sacru arată profanul tocmai ca profan, adică lipsit de înțeles din punct de vedere religios.

Pe de altă parte, același act al binecuvântării poate să însemne revelarea adevăratei „naturi” și adevăratului „destin” al apei, și astfel ale lumii, el poate fi epifania și împlinirea „sacramentalității” lor. Fiind, prin binecuvântare, restaurată în funcția ei corespunzătoare, „apa sfințită” este înfățișată ca apă adevărată, deplină și adecvată, iar materia devine din nou mijloc de comuniune cu Dumnezeu și de cunoaștere a Lui.

Cel ce este familiarizat cu conținutul și textul marii rugăciuni de binecuvântare a apei – la botez și la Bobotează – știe fără îndoială că acestea aparțin celui de al doilea dintre înțelesurile menționate mai sus, că termenul lor de referință nu este dihotomia sacru și profanului, ci „potențialitatea” sacramentală a creației în totalitatea ei, precum și în fiecare dintre elementele

ei. Totuși oricine este familiarizat cu evlavia noastră liturgică – în acest caz cu „înțelegerea” de către imensa majoritate a credincioșilor a semnificației „apei sfințite” – știe la fel de bine că primul înțeles triumfă aici, cu excluderea, în fapt, a celui de al doilea. Aceeași analiză poate fi aplicată, cu aceleași rezultate, practic, fiecărui aspect al cultului: sacramentelor, liturghiei timpului, heortologiei (studiul sărbătorilor – n.tr.) etc. „Sacramentalitatea” a fost înlocuită pretutindeni de „sacralitate”, „epifania” de o încrustare aproape magică în timp, și materia („naturalul”) de către „supranatural”.

Ceea ce este cu adevărat deranjant aici este că o astfel de evlavie liturgică, o astfel de înțelegere și experiență a cultului nu numai că nu este în nici un chip o provocare pentru secularism, ci este de fapt chiar una dintre sursele sale. Pentru că ea lasă lumea profană, adică tocmai *seculară*, în cel mai profund înțeles al acestui cuvânt: ca total incapabilă de orice comunicare reală cu Divinul, de orice transformare și transfigurare reale. Neavând nimic de revelat cu privire la lume și materie, timp și materie, această idee și această experiență a cultului nu „deranjează” nimic, nu ridică nici o întrebare, nu provoacă cu nimic și nu sunt, într-adevăr, „aplicabile” la nimic. Ele pot, deci, „coexista” pașnic cu orice ideologie seculară, cu orice formă de secularism. Și, de fapt, nu există aici nici o diferență între „rigoriștii” liturgici, adică cei care pun accentul pe slujbele lungi, pe respectarea îndrumărilor tipiconale și ale tipicului, și „liberalii” liturgici, întotdeauna gata și doritori să scurteze, să adapteze, să ajusteze. Pentru că în ambele cazuri se neagă pur și simplu *continuitatea* dintre „religie” și „viață”, însăși

funcția cultului ca putere de transformare, judecare și schimbare. Din nou, paradoxal și tragic, acest tip de abordare a cultului și acest fel de experiență liturgică sunt, într-adevăr, izvorul și suportul secularismului.

8

Și aceasta într-o vreme când secularismul începe să se „crape” dinăuntru! Dacă înțelegerea mea cu privire la marea confuzie a vremii noastre este corectă, această confuzie este, mai întâi de toate, o criză profundă a secularismului. Și este cu adevărat ironic, în opinia mea, că așa de mulți creștini caută o acomodare cu secularismul tocmai în momentul când acesta se vedește a fi o poziție spirituală care nu poate fi susținută. Tot mai multe semne indică un fapt de o importanță maximă: faimosul „om modern” caută deja o cale dincolo de secularism, este din nou însetat și flămând după „altceva”. Prea adesea această sete și foame sunt satisfăcute nu doar printr-o hrană de o calitate îndoielnică, ci de-a dreptul prin surogate de tot felul. Confuzia spirituală se află la apogeul ei. Dar oare nu se întâmplă aceasta tocmai pentru că Biserica, creștinii înșiși au renunțat așa de ușor la acel dar unic, pe care doar ei – și nimeni altcineva! – l-au putut da lumii noastre însetate și flămânde din punct de vedere spiritual? Nu pentru că astăzi creștinii, mai mult decât alții, apără secularismul și își adaptează la el însăși credința lor? Nu pentru că, având acces la adevăratul *mysterion* al lui Hristos, noi preferăm să oferim lumii sfaturi „sociale” și „politice” vagi și de

mâna a doua? În timp ce lumea este disperată în nevoia ei de Sacrament și Epifanie, creștinii îmbrățișează utopii lumești seci și ridicole.

Concluziile mele sunt simple. Nu, nu avem nevoie de vreun cult nou care să fie mai potrivit pentru noua noastră lume seculară. Ceea ce ne trebuie este o redescoperire a adevăratului sens și a puterii cultului, adică a dimensiunilor și conținutului său cosmic, ecle-siologic și eshatologic. Aceasta, cu siguranță, presupune multă muncă, multă „curățenie”. Presupune studiu, educație și efort. Presupune renunțarea la multe uscături pe care le purtăm cu noi, prea adesea văzând în ele chiar esența „tradițiilor” și „obiceiurilor” noastre. Dar o dată ce descoperim adevărata *lex orandi*, înțelesul autentic și puterea *leitourgiei* noastre, o dată ce ea devine din nou izvorul concepției atotcuprin-zătoare despre lume și puterea de a trăi conform ei – atunci și doar atunci va fi găsit antidotul unic la „secu-larism”. Și nu există nimic mai urgent astăzi decât această redescoperire și această întoarcere – nu în trecut, ci la lumină și la viață, la adevăr și la har, care sunt etern împlinite de Biserică atunci când ea devine – în *leitourgia* ei – ceea ce este ea cu adevărat.

*Sacrament și simbol*¹

1

Dificultatea inițială cu care se confruntă un ortodox atunci când vorbește despre sacramente constă în necesitatea de a alege între diferitele „straturi” ale propriei sale tradiții liturgice. Dacă optează pentru o „teologie a manualelor” mai recentă și mai oficială, care s-a dezvoltat în școlile teologice ortodoxe începând cu secolul al XVI-lea, prezentarea sa va fi destul de asemănătoare, în terminologie, ca și în conținut, oricărui tratat latin *De Sacramentis*. De la o definiție generală a sacramentelor ca “semne văzute ale harului nevăzut” va ajunge la a face distincția în cadrul acestora între „formă” și „materie”, la a discuta despre instituirea lor de către Hristos, numărul și clasificarea lor și, în cele din urmă, la administrarea lor corespunzătoare, ca o condiție a validității și eficacității lor.² Este însă un fapt recunoscut astăzi de un număr tot mai mare de teologi ortodocși că această abordare a sacramentelor, deși acceptată și predată timp de

1. Publicat mai întâi în *Evangelium und Sacrament*, Strasbourg, Oecumenica, 1970.

2. A se vedea, de pildă, F. Gavin, *Some Aspects of Contemporary Greek Thought*, London, S.P.C.K., 1923, p. 269-354, sau Episcopul Sylvester, *Opyit Pravoslavnogo Dogmaticeskogo Bogoslovija* (Teologia Dogmatică Ortodoxă), vol. IV, p. 350-577, vol. V, p. 1-65, Kiev, 1897.

câteva secole, are foarte puțin de a face cu tradiția autentică a Bisericii Ortodoxe. Este privită, mai degrabă, ca unul dintre cele mai nefericite rezultate și expresii ale „pseudomorfozei” suferite de teologia ortodoxă după încheierea epocii patristice, când condițiile tragice ale vieții bisericești au impus „intelectualilor” ortodocși o adoptare necritică a categoriilor teologice și a formelor de gândire apusene. Rezultatul l-a constituit o teologie profund „occidentalizată”, a cărei tradiție a fost menținută (și în oarecare măsură este încă menținută) de școlile teologice. În Rusia, de exemplu, teologia a fost predată în latină până în anii patruzeci ai secolului al XIX-lea! „Captivitatea apuseană” a teologiei ortodoxe a fost denunțată viguros de către cei mai buni teologi din ultima sută de ani, și astăzi există o mișcare semnificativă pentru recuperarea de către teologia noastră a perspectivei și metodei ei autentice.³ Întoarcerea la Părinți, la tradițiile liturgice și duhovnicești care au fost, practic, ignorate de către „teologia manualelor” începe să dea roade. Procesul însă se află încă în faza sa inițială, iar în ce privește teologia sacramentală s-a realizat foarte puțin, ceea ce înseamnă că orice efort de „însănătoșire” și „reconstrucție” este aici în mod necesar unul provizoriu și preliminar. Sarcina urgentă este tocmai recâștigarea unei perspective, punerea unor întrebări care, în cadrul învechit al „manualelor”, nu numai că nu căpătau nici un răspuns, ci nici nu puteau fi formulate.

3. Pentru istoria acestei mișcări a se vedea G. Florovsky, *Puti Russkogo Bogoslovija* (Căile teologiei ruse), Paris, 1937.

2

Dar ce este „sacrament”? Răspunzând acestei întrebări, teologia patristică occidentală și cea „occidentalizată” se plasează într-un context mental profund, dacă nu chiar radical diferit de cel al Bisericii primare. Spun *mental*, și nu intelectual, pentru că diferența aparține aici unui nivel mai profund decât cel al presupuzițiilor intelectuale sau al terminologiei teologice. Cu siguranță, teologia patristică nu a fost mai puțin „intelectuală” decât scolasticismul, și, în ce privește terminologia, tocmai continuitatea ei neîntreruptă, întrebuințarea acelorași cuvinte, oricât de schimbat le-ar fi fost înțelesul, sunt lucrurile care au putut oculta pentru mulți istorici ai teologiei discontinuitatea dintre cele două tipuri de teologie sacramentală.

Din punct de vedere extern sau formal, această schimbare a constat, în primul rând, dintr-o nouă abordare de către teologia sacramentală a obiectului studiului ei. În Biserica primară, în scrierile Părinților, sacramentele, în măsura în care li se dă vreo interpretare sistematică, sunt întotdeauna explicate în contextul celebrării lor *liturgice* reale, explicația fiind, de fapt, o exegeză a liturghiei însăși în toată complexitatea și concretețea ei rituală. Medievalul *De Sacramentis* tinde de la bun început să izoleze „sacramentul” de contextul său liturgic, să găsească și să definească în termenii cei mai preciși esența lui, adică ceea ce îl distinge de „ne-sacrament”. Sacramentul, într-un fel, începe să fie opus liturghiei. El are, desigur, ritualul său, un „signum” al său, care aparține esenței sale, dar

acest semn este văzut acum ca diferit din punct de vedere ontologic de toate celelalte semne, simboluri și rituri ale Bisericii. Și datorită acestei diferențe, numai singur semnul sacramental este privit, cu excluderea oricărei alte „liturghii”, ca obiectul propriu-zis al atenției teologice. De exemplu, putem citi și reciti tratarea minuțioasă a sacramentelor în *Summa* lui Toma de Aquino, fără a afla însă prea multe despre celebrarea lor liturgică. Și putem, de fapt, examina atent toate tratatele catolice și ortodoxe despre Preoție, fără a vedea menționată, măcar o dată, legătura tradițională și organică dintre hirotonie și euharistie.⁴ Pentru istoricii teologiei această schimbare se datorează progresului a ceea ce ei numesc „teologie științifică” și sporirii unei metode teologice⁵ mai precise. În realitate însă, această schimbare, departe de a fi doar una „externă”, își are rădăcinile într-o transformare profundă a viziunii teologice, a întregii „concepții teologice despre lume”. Și natura acestei transformări trebuie să încercăm să o înțelegem în primul rând, dacă vrem să ajungem la sensul inițial al sacramentului.

4. A se vedea Gavin, *ibid.*, p.370-378. Episcop Sylvester, *ibid.*, p.353-388.

5. Conceptul de sacrament-mysterion, după ce a dominat multă vreme teologia sacramentală, a trebuit să se estompeze... Este sigur că el a făcut *a priori* imposibilă orice analiză precisă a noțiunii de sacrament... De fapt, teologia sacramentală nu a putut progresa atât timp cât această noțiune a stat în centrul ei. – A. M. Roguet O.P. în: St. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique. Les Sacraments* (3a, întrebările 60-65), Paris, Desclée, 1945, p. 258.

3

Pentru a simplifica sarcina noastră, putem lua ca punct de plecare al acestui studiu lungă și binecunoscută dezbatere care domină de la început până la sfârșit dezvoltarea în Apus a teologiei sacramentale, și mai cu seamă a celei euharistice. Este dezbaterea despre *prezența reală*. Într-adevăr, nicăieri altundeva nu apare mai clar trasată linia despărțitoare între cele două abordări ale sacramentului, precum și rațiunile care au dus la transformarea uneia în cealaltă. În contextul acelei debateri termenul „real” presupune în mod limpede posibilitatea unei altfel de prezențe care *nu* este, deci, reală. Termenul pentru această altfel de prezență, în limbajul specific intelectual și teologic apusean, este, o știm, *simbolic*. Nu este nevoie să intrăm aici în istoria foarte complexă, și în multe privințe confuză, a acestui termen în gândirea apuseană.⁶ Este clar că în limbajul teologic comun care prindea contur în perioada dintre renașterea carolingiană și Reformă și în ciuda tuturor controverselor dintre școlile teologice rivale, „incompatibilitatea dintre simbol și realitate”, dintre „figura et veritas”⁷ este în mod consecvent afirmată și acceptată. Lui *mystice non vere* îi corespunde nu mai puțin exclusivul *vere non mys-*

6. A se vedea W. Weidle, *Znak i Symbol* (Semn și Simbol), în „Bogoslovskaya Misl”, Studii publicate de Institutul Teologic Ortodox din Paris, Paris, 1942, p. 25-40, și E. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, I-III, 1923-1929.

7. B. Neunhauser, *Histoire des Dogmes: L'Eucharistie*, II. *Au Moyen Âge et à l'époque moderne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, p.42.

tice.⁸ Părinții și întreaga tradiție primară însă – și noi atingem aici miezul problemei – nu numai că nu cunosc această distincție și opoziție, ci, pentru ei, simbolismul este dimensiunea esențială a sacramentului, cheia corespunzătoare pentru înțelegerea lui. Sfântul Maxim Mărturisitorul, teologul sacramental prin excelență al epocii patristice, numește Trupul și Sângele lui Hristos în Euharistie *simboluri* („symbola”), *imagini* („apeikonismata”) și *taine* („mysteria”).⁹ Aici „symbolic” nu numai că nu este opus „realului”, ci îl întrupează ca propria lui expresie și mod de manifestare. Istoricii teologiei, în dorința lor arzătoare de a menține mitul continuității teologice și al „evoluției” ordonate, găsesc din nou explicația lor în „imprecizia” terminologiei patristice. Ei par a nu-și da seama că folosirea de către Părinți a lui „symbolon” (și a termenilor înrudiți) nu este „vagă” sau „imprecisă”, ci pur și simplu diferită de cea a teologilor de mai târziu și că transformarea ulterioară a acestor termeni constituie, într-adevăr, sursa uneia dintre cele mai mari tragedii teologice.

• 4

Deosebirea aici este în primul rând o deosebire de înțelegere a realității însăși sau, cum am spus mai sus,

8. H. de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1944, p. 258.

9. A se vedea R. Bornert, *Les Commentaires Byzantins de la Liturgie Byzantine du VII-e au XV-e siècle*, Archives de l'Orient Chrétien, 9, Paris, Institut Français d'Études Byzantines, p. 117, și H. de Lubac, *Liturgie cosmique*, Paris, Aubier, 1947, p. 242 și urm.

o deosebire în ceea ce privește „concepția despre lume”. Dacă pentru Părinți, simbolul este o cheie spre sacrament, aceasta este posibil pentru că sacramentul este în continuitate cu structura simbolică a lumii în care „omnes... creaturae sensibiles sunt signa rerum sacrum”. Iar lumea este simbolică – „signum rei sacrae” – în virtutea faptului că este creată de Dumnezeu; a fi „simbolică” aparține astfel ontologiei sale, simbolul fiind nu numai felul de a percepe și înțelege realitatea, un mijloc de cunoaștere, ci și un mijloc de *participare*. Deci simbolismul „natural” al lumii – se poate spune „sacramentalitatea” ei – este cel care face sacramentul *posibil* și constituie cheia pentru înțelegerea și cuprinderea ei. Dacă sacramentul creștin este *unic*, aceasta nu se întâmplă în sensul că este o excepție miraculoasă față de ordinea naturală a lucrurilor create de Dumnezeu și care „vestesc lauda Lui”. Noutatea lui absolută nu constă în ontologia sa ca sacrament, ci în acel specific „res” pe care îl „simbolizează”, adică îl revelează, îl manifestă și îl comunică – care este Hristos și Împărăția Sa. Dar chiar și această noutate absolută nu trebuie înțeleasă în termenii unei discontinuități totale, ci în cei ai împlinirii. „Mysterion-ul” lui Hristos revelează și îplinește sensul ultim și destinul lumii însăși. Prin urmare, instituirea sacramentelor de către Hristos (o temă care va obseda teologia ulterioară) nu este creația *ex nihilo* a sacramentalității însăși, a sacramentului ca mijloc de cunoaștere și participare. În cuvintele lui Hristos, „aceasta să faceți întru pomenirea Mea”, „aceasta”

(hrană, mulțumire, frângerea pâinii) este deja „sacramentală”.¹⁰ Instituirea înseamnă că, fiind raportat la Hristos, „umplut” cu Hristos, simbolul se împlinește și devine sacrament.

5

Tocmai această continuitate a sacramentului cu simbolul începe să fie minimalizată mai întâi, apoi pur și simplu respinsă de către teologia post-patristică, și face aceasta datorită unei „disoluții” progresive a simbolului, condiționată în schimb de un nou concept de teologie în relația sa cu credința. Problema fundamentală a întregii teologii este cea a cunoașterii și, mai precis, a posibilității și naturii cunoașterii lui Dumnezeu. Dacă Părinții țin la un loc într-o sinteză vie și cu adevărat existențială, pe de o parte, caracterul absolut „diferit” al lui Dumnezeu, imposibilitatea pentru creaturi de a-L cunoaște în ființa Sa, iar, pe de altă parte, realitatea comuniunii omului cu Dumnezeu, cunoașterea lui Dumnezeu și „theosis”, această sinteză este înrădăcinată în primul rând în ideea sau mai degrabă intuirea de către ei a „mysterion-ului” și a modului său de prezență și lucrare – simbolul. Pentru că natura însăși a simbolului constă în aceea că el

10. A se vedea, de pildă, F.L.Leenhardt despre masa pascală în iudaism: „Aceasta apare ca sacramentul mântuirii. Ea evocă ceea ce Dumnezeu a făcut și va realiza, mântuirea istorică și mântuirea eshatologică. Noțiunea de *zikkaron* dă deja o bază reală ideii de sacrament”. *Le Sacrement de la Sainte Cène* (Delachaux et Niestle, 1948, p. 21, și L. Bouyer, *Rite and Man: Natural Sacredness and Christian Liturgy*, Notre Dame, University Press, 1967, p. 63 urm.

revelează și comunică pe „celălalt” tocmai ca „celălalt”, vederea nevăzutului ca nevăzut, cunoașterea incognoscibilului ca incognoscibil, prezența viitorului ca viitor. Simbolul este mijloc de cunoaștere a ceea ce nu poate fi cunoscut altfel, pentru că aici cunoașterea depinde de participare – întâlnire vie cu, și pătrundere în acea „epifanie” a realității care este simbolul. Dar teologia nu este doar raportată la „mysterion”, ci își are în el izvorul ei, condiția însăși a posibilității existenței ei. Teologia, ca și cuvinte care se cuvin rostite și cunoaștere despre Dumnezeu, este rezultatul cunoașterii *lui* Dumnezeu – și, în El, a întregii realități. „Păcatul original” al teologiei post-patristice constă deci în reducerea conceptului de cunoaștere la cunoașterea rațională ori discursivă sau, cu alte cuvinte, în separarea cunoașterii de „mysterion”. Această teologie nu respinge „concepția simbolică despre lume” a tradiției mai vechi: propoziția citată mai sus – „omnes... sensibiles creaturae sunt signa rerum sacrum” – este de la Toma de Aquino.¹¹ Dar ea schimbă în mod radical înțelegerea aceluia „signum”. În tradiția veche, și acest lucru este de importanță maximă, relația dintre semnul din simbol (A) și ceea ce el „semnifică” (B) nu este nici doar una semantică (A înseamnă B), nici cauzală (A este cauza *lui* B), nici reprezentativă (A reprezintă pe B). Noi am numit această relație o *epifanie*. „A este B” înseamnă că întregul A exprimă, comunică, revelează, manifestă „realitatea” lui B (deși nu în mod necesar întregul ei) fără a-și pierde însă propria realitate ontologică, fără a

11. *Summa Theologica*, întrebarea 60, art. 2, 1.

fi dizolvat într-un alt „res”.¹² Dar tocmai această relație dintre A și B, dintre semn și semnificat a fost schimbată. Datorită reducerii cunoașterii la o cunoaștere rațională sau discursivă, între A și B apare un *hiatus*. Simbolul poate fi în continuare mijloc de cunoaștere dar, ca orice cunoaștere, el este cunoaștere *despre* ceva, și nu cunoaștere *a* ceva. El poate fi o descoperire *despre* „res”, dar nu epifania lui „res” însuși. A poate însemna B, sau să-l reprezinte, sau chiar, în anumite cazuri, să fie cauza prezenței lui; dar A nu mai este văzut ca mijlocul însuși al participării la B. Cunoașterea și participarea sunt acum două realități diferite, două ordini diferite.

6

Pentru teologia sacramentală, această „dizolvare” a simbolului a avut consecințe cu adevărat dezastruoase. Schimbând noțiunea însăși de sacrament, ea a schimbat-o radical și pe cea de teologie, provocând, în cele din urmă, o criză de ale cărei întindere și profunzime reale începem să ne dăm seama doar astăzi. Trebuie să fie limpede acum, sperăm, că tema „prezenței reale” – pe care am expus-o mai sus și a cărei apariție a inaugurat perioada post-patristică în teologia sacramentală – s-a născut din îndoiala teologică cu privire la „realitatea” simbolului, adică la abilitatea lui de a conține și comunica realitatea. Am explicat pe scurt motivele acestei îndoieli, identificarea, pe de o

12. A se vedea Weidle, *ibid.*

parte, a simbolului cu un mijloc de cunoaștere, reducerea, pe de altă parte, a cunoașterii la cunoaștere rațională și discursivă *despre*, mai degrabă decât a realității. Și întrucât tradiția a fost unanimă în afirmarea sacramentului ca *verum*, adică real, a apărut întrebarea: cum poate fi simbolul vehicolul sau modul de a fi al sacramentului? Întrucât însă, întrebuințarea patristică a terminologiei cu referire la sacramente a fost un „dațum” la fel de evident al aceleiași tradiții, îndoiala a fost rezolvată la început printr-o simplă completare a unei terminologii – cea „simbolică” – prin alta – cea „realistă”. Sacramentul este și „figura et res, veritas et figura”, el este „non solum mystice sed etiam vere”. Dar curând, și în virtutea unei devaluări treptate a simbolului, devenită inevitabilă prin dizolvarea lui, a urmat că cei doi termeni au fost văzuți nu doar ca diferiți, ci, de fapt, ca opuși unul față de celălalt.¹³ În celebrul caz al lui Berengar de Tours, faptul remarcabil îl constituie completa identitate în înțelegerea simbolului, între Berengar și cei care l-au condamnat. Dacă pentru el, Trupul și Sângele lui Hristos în Euharistie nu sunt reale pentru că sunt simbolice, pentru Conciliul de la Lateran din 1059, ele sunt reale tocmai pentru că nu sunt simbolice. Distincția ducând inevitabil la opoziție, aceasta din urmă a rămas cadrul fundamental al oricărei dezvoltări teologice ulterioare.¹⁴

13. A se vedea H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, cap.10 „Du Symbole à la Dialectique”, p. 255 urm.

14. Neunheuser, *ibid.*, p. 46-55.

A rămas, însă, problema lui *signum*, a cărei relație cu „res”-ul sacramentului a trebuit să fie definită într-un nou fel. Pentru că, dacă nu este un simbol, atunci ce este? Teologia post-patristică a răspuns acestei întrebări definind *signum* ca și *cauză*,¹⁵ și aici noțiunea și probabil experiența sacramentului au suferit transformarea cea mai profundă. În tradiția primară, cauzalitatea inerentă în sacrament, sfințirea pe care o asigură celor care se împărtășesc cu el, este de nedespărțit de simbolismul lui pentru că este înrădăcinată în el. În nici un caz aceasta nu limitează sau contrazice cauza unică a tuturor sacramentelor – instituirea lor de către Hristos – pentru că, așa cum am spus deja, instituirea este tocmai împlinirea unui simbol de către Hristos și, prin urmare, transformarea lui într-un sacrament. Este, astfel, un act, nu de discontinuitate, ci de împlinire și de actualizare. Este epifania – în și prin Hristos – a „noii creații” și nu crearea a ceva „nou”. Și dacă el descoperă „continuitatea” dintre creație și Hristos aceasta se întâmplă pentru că există, mai întâi, o continuitate între Hristos și creație, al cărei *logos*, viață și lumină este El. Tocmai acest aspect atât al instituirii, cât și al sacramentului dispare de fapt în teologia post-patristică. Causalitatea care leagă „instituirea” de „*signum*” și „*res*” este văzută ca extrinsecă și formală, nu ca *intrinsecă* și revelatoare. În loc să reveleze, ca desăvârșire, el garantează realitatea *efectului* sacra-

15. E. Hugon, *La causalité instrumentale en théologie*, ed. a II-a, Paris, 1907.

mentului. Chiar dacă, cum este cazul Euharistiei, semnul este complet identificat cu realitatea, el este experimentat în termenii anihilării semnului, mai degrabă decât în cei ai desăvârșirii. În acest sens, doctrina transsubstanțiației, în forma ei tridentină, este într-adevăr, colapsul, sau mai degrabă sinuciderea teologiei sacramentale. Dacă această nouă înțelegere a cauzalității – ca o garanție extrinsecă și formală – rupe continuitatea ontologică dintre semn și „res”, ea, de asemenea, respinge *de facto* orice continuitate între „instituire” și ordinea normală a lucrurilor. Ea este într-adevăr *discontinuitate*, care este acum accentuată și afirmată ca atare. Considerată a fi „causa principalis” a lui „signum”, care este „causa secunda”, instituirea devine acum un punct de plecare absolut al unui sistem sacramental în întregime *sui generis*. Iar eforturile făcute mai nou de unii teologi pentru a readuce în noțiunea de „signum” „bogăția simbolismului tradițional” privesc „accidenții” și nu „substanța”, în doctrina și înțelegerea sacramentelor.

Pentru că doctrina și înțelegerea de acum sunt foarte diferite de cele ale Bisericii primare. Pentru că în aceasta din urmă, sacramentul nu numai că era „deschis” spre, ci, cu adevărat, „ținea la un loc” cele trei dimensiuni sau niveluri ale viziunii creștine a realității: cea a Bisericii, a lumii și a Împărăției. Și „ținându-le” la un loc le-a făcut cunoscute – în cel mai profund patristic sens al cuvântului cunoaștere – atât ca înțelegere, cât și ca participare. Acesta a fost izvorul teologiei – cunoaștere despre Dumnezeu în relația Lui cu lumea, Biserica și Împărăția – pentru că a fost

cunoaștere a lui Dumnezeu și, în El, a întregii realități. Avându-și începutul, conținutul și sfârșitul în Hristos, în același timp, a descoperit pe Hristos ca începutul, conținutul și sfârșitul a tot ce există, ca și Creatorul, Răscumpărătorul și împlinirea lor. Transformarea sacramentului în teologia post-patristică a constatat, deci, în izolarea lui într-un „organism” sacramental independent și separat. Izolarea externă a sacramentului de liturghie, pe care am menționat-o înainte, a fost, într-adevăr, „simbolică” pentru o schimbare și mai profundă. „Noțiunea de sacrament” – scrie cu entuziasm un teolog contemporan – „este ceva cu totul *sui generis* și cu cât mai puțin antropomorfism sau chiar „angelism” introducem în el, cu atât este mai bine pentru teologie ... Sacramentele au un mod de existență propriu, o psihologie proprie, un har propriu ... În cer și pe pământ nu există nimic comparabil cu sacramentele”.¹⁶ Atunci când ele au fost cinstite și slăvite ca realitate supremă, a început înstrăinarea progresivă de ele a teologiei, eclesiologiei și eshatologiei, o înstrăinare care – fie că acest lucru este înțeles sau nu – se află la originea crizei de astăzi, sunt izvorul și otrava „secularismului”... Ca mijloace ale evlaviei și sfințirii individuale ele și-au păstrat întreaga lor „valoare”. Ca acte universale ale Bisericii împlinindu-se pe sine, ca simboluri „în această lume” a „lumii ce va să fie”, a desăvârșirii tuturor lucrărilor în Dumnezeu – ele au fost pur și simplu uitate.

16. Dom Vonier, *La Clef de la doctrine eucharistique*, trad. P. Rognet, Paris, Éditions du Cerf, f.a.

8

Putem să ne întoarcem acum la „perspectiva” ortodoxă. Analiza precedentă are menirea de a dovedi un lucru: dacă acea perspectivă trebuie recâștigată, aceasta se poate face doar prin redescoperirea aceluiași dimensiuni ale sacramentului care au fost fie puse în umbră, fie pur și simplu ignorate în timpul lungii dependențe a teologiei ortodoxe de sistemele și formele de gândire apusene, mai ales latine. Cum se va face această redescoperire? Cu siguranță că nu poate fi una doar „intelectuală”. O simplă lectură a Părinților, oricât este de folositoare și esențială, nu va fi de ajuns. Întrucât chiar și texte patristice pot fi folosite, și adesea au fost folosite, ca „dovezi” pentru sisteme teologice profund străine „gândirii” adevărate a Părinților. „Renașterea patristică” a vremii noastre și-ar neglija complet scopul dacă ar avea ca rezultat un „sistem patristic” rigid, care n-a existat niciodată în realitate. Este într-adevăr meritul permanent al Părinților de a fi arătat natura dinamică, și nu statică a teologiei creștine, puterea ei de a fi întotdeauna „contemporană”, fără reducere la vreo „contemporaneitate”, deschisă tuturor aspirațiilor umane, fără a fi determinată de vreuna dintre ele. Dacă întoarcerea la Părinți ar însemna o repetare pur formală a termenilor și formulărilor lor, acest lucru ar fi tot atât de greșit și de nefolositor ca și renunțarea la Părinți de către teologia modernă din pricina concepției lor despre lume presupuse ca „învechită”.

Toate acestea se aplică, mai întâi de toate, întrebuirii de către noi a termenului de „simbol”. Dacă

în mod deliberat este prezentat aici ca centru al teologiei sacramentale și cheie spre „reconstrucția” ei, aceasta se întâmplă nu doar pentru că îl găsim în texte patristice. Pentru că în acestea găsim mulți alți termeni tot atât, dacă nu și mai importanți, pentru înțelegerea lor. Și ar fi ușor, pe de o parte, de dovedit că, dintr-un punct de vedere pur terminologic, termenul „simbol” nu este nici cel mai frecvent și nici esențial, iar, pe de altă parte că nici un cuvânt din textele patristice nu este „absolut” în sine, ci că fiecare își primește sensul, „semantica” sa teologică doar într-un context teologic și spiritual mai larg. Deci, ce dovedește că alegerea acestui termen, preferat altora, este justificată și că înțelegerea lui de către noi este corectă? N-a fost el interpretat deja de către teologia scolastică, și aceasta s-a făcut într-un sens considerat aici a fi greșit?

Răspunsul la toate aceste întrebări este că, chiar dacă Părinții n-au folosit defel acest cuvânt ca atare, el totuși ar fi pentru noi astăzi mijlocul cel mai adecvat pentru redescoperirea sensului acelei experiențe fundamentale despre care dau mărturie scrierile lor, la care ele toate – în mod explicit sau implicit – se referă singura care ne interesează, în cele din urmă, la Părinți. Pentru că acest cuvânt, sau mai degrabă sensul pe care el îl dobândește tot mai mult astăzi, constituie cea mai bună, dacă nu unica punte între, pe de o parte, experiența și concepția despre lume a Părinților și, pe de altă parte, aspirațiile cele mai profunde, îndoielile și confuziile epocii noastre, fie că ea este etichetată ca „modernă”, „seculară” sau „tehnologică”.

Într-adevăr acest termen, *simbol*, este cel care apare astăzi ca „focalizator”, preocuparea centrală atât a gândirii religioase, cât și a celei seculare, ca și chestiunea preliminară de care depind toate celelalte chestiuni, ca „simbolul” însuși al stării de confuzie și căutare proprie a omului. Dacă astăzi auzim atât de adesea despre nevoia de „noi simboluri”, dacă simbol și symbolism sunt obiecte de studiu și curiozitate în cercuri care altminterea nu au nimic în comun, aceasta se întâmplă pentru că experiența care se află în spațele acestor lucruri este aceea a unei complete rupturi și întreruperi în „comunicare”, a lipsei tragice a unui „principiu unificator” care ar avea puterea de a aduce împreună și de a ține la un loc din nou fațetele frânte și atomizate ale existenței și cunoașterii umane. Acestui principiu unificator, a cărei absență este resimțită atât de puternic și a cărui căutare domină gândirea modernă, îi este dat numele de *simbol*. Conotațiile lui sunt atât cognitive, cât și participatorii, pentru că funcția lui este să reunifice atât cunoașterea cât și existența, reunindu-le pe una cu cealaltă. Nu se știe ce este acest simbol, dar ceea ce se speră de la el este într-adevăr mult mai apropiat de ideea și experiența patristică a simbolului decât cele ale epocii post-patristice, și de aceea îl numim o punte.¹⁷

17. A se vedea pentru alte observații cărți ca: R. C. Zaehner, *Matter and Spirit*, New York, Harper and Row, 1963; M. Eliade, *Mephistopheles and the Androgyne: Studies in Religious Myth and Symbol*, New York, Sheed and Word, 1965; T. J. J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963; K. Jaspers, *Truth and Symbol*, New York, Twayne Publ., 1959.

9

Creștinul însă prin definiție trebuie să cunoască. Nu Îl mărturisește el pe Hristos a fi atât *Lumina*, cât și *Viața* lumii, împlinirea oricărei cunoașteri și Răscum-părătorul întregii existențe? În termenii pe care tocmai i-am enunțat și care sunt chiar termenii căutării de către lume a „simbolului” – nu este El, într-adevăr, Simbolul simbolurilor? N-a spus Hristos Însuși că cine Îl vede pe El, vede pe Tatăl, că cel care este în El se împărtășește de Duhul Sfânt, că cel care crede în El are deja – aici și acum – viața veșnică? De ce oare credința creștină nu pare nici a fi văzută, nici accep-tată de către lume ca împlinirea căutării de către ea a simbolului, și îi pare a fi atât de „irelevantă”? La acest punct, în această „focalizare” a situației creștine reale, analiza precedentă dobândește, sper, adevărata ei semnificație. Pentru că ea arată că, dacă creștinismul nu reușește să-și îplinească funcția sa simbolică – de a fi acel „principiu unificator” –, aceasta se datorează faptului că „simbolul” a fost sfărâmat mai întâi de creștinii înșiși. Ca urmare a acestei sfărâmări, crești-nismul a ajuns să arate astăzi, cel puțin în ochii lumii, pe de o parte, ca o simplă doctrină intelectuală care, în plus, „se crapă” sub presiunea unui context inte-lectual complet diferit, sau, pe de altă parte, o simplă instituție religioasă, care „se crapă” sub presiunea pro-priului ei instituționalism. Și cu siguranță că nu adjec-tivul „sfânt” aplicat acestei doctrine și acestei instituții va fi cel care va umple „golul de credibilitate” și va reface din creștinism simbolul care a încetat să fie.

Pentru că problema este că acel *sfânt* nu este și nicio dată nu poate să fie doar un adjectiv, o definiție suficientă pentru a garanta autoritatea și originea divină a ceva. Dacă el definește ceva, aceasta este o interioritate, iar nu ceva exterior. El revelează și manifestă (a se vedea Rudolf Otto) acel „mysterium tremendum”, adică o putere inerentă, care într-o doctrină transcende intelectualismul ei, iar într-o instituție, instituționalismul ei. Acest „sfânt” – puterea unei epifanii – este ceea ce, într-un mod lipsit de speranță, lipsește astăzi atât în doctrină, cât și în instituție, și aceasta nu datorită păcatelor și limitărilor omenești, ci datorită unei alegeri deliberate: respingerea și dizolvarea *simbolului* ca structură fundamentală a „doctrinei” creștine și a „instituției” creștine.

Situația nu este ușurată nici pe departe de numărul mare de creștini „moderni”, chiar și teologi, care se alătură celor care doresc „noi simboluri” și care cred că creștinismul își va redobândi „relevanța” pentru lume dacă Hristos ar putea fi arătat a fi „simbolul” unui lucru sau altuia, „ilustrarea” unei ideologii, „imaginea” și „personificarea” unei atitudini. Ei rămân iremediabil prizonierii aceleiași noțiuni – externe și ilustrative – a simbolului, pe care au inventat-o predecesorii lor și care servește astăzi ca o justificare *post factum* pentru capitularea lor în fața ideologiilor și atitudinilor a căror legătură cu Hristos este, cel puțin, discutabilă. În mod iremediabil ei nu înțeleg că pentru ca Hristos să fie „simbol” a ceva din lume, trebuie în primul rând ca lumea însăși să fie cunoscută, văzută și experimentată ca „simbolul” lui Dumnezeu, ca epifania

sfințeniei, puterii și slavei Sale – că, în alți termeni, nu „Hristos” sau „Dumnezeu” trebuie să fie explicați în termenii acestei lumi, a nevoilor ei trecătoare, încât să devină „simbolurile” lor, ci, dimpotrivă, Dumnezeu și doar Dumnezeu a făcut această lume simbolul Său și a împlinit, deci, acest simbol în Hristos și îl va desăvârși în Împărăția Sa veșnică. Când este lipsită de acest simbol, lumea devine haos și distrugere, idol și eroare, și este condamnată să dispară pentru că natura însăși a „schemei” (imaginii, forme) ei este să „treacă” (I Cor.7, 31). A face din Hristos simbolul acestei lumi trecătoare este limita nebuniei și orbirii, pentru că El a venit să făptuiască tocmai opusul – să mântuiască lumea restaurând-o ca „simbolul” lui Dumnezeu, ca sete după împlinirea în Dumnezeu, ca „signum” și trecere în Împărăția Sa. Și El a mântuit-o distrugând suficiența și opacitatea ei, descoperind în „această lume” Biserica – simbolul „noii creații” și sacramentul „lumii ce va să fie”.

Și dacă creștinii doresc – așa cum pretind și cum, într-adevăr, trebuie să slujească lumea – să o înzestreze din nou cu „simbolul” pe care ea îl caută cu atâta disperare, ei pot realiza aceasta doar dacă ei înșiși redescoperă acel simbol și îl pot redescoperi acolo unde s-a aflat întotdeauna – prin voință și instituire dumnezeiască –, în Biserică. Părinții sau tradiția îi pot ajuta în această redescoperire, pot să le purifice vederea, să le „explice”, într-un fel, cum să se facă aceasta; ei nu pot fi ei înșiși acea redescoperire. Și astfel rămâne ultima întrebare: unde și cum poate fi realizat acest lucru?

Răspunsul teologiei ortodoxe, odată eliberată de „captivitatea apuseană”, ar trebui să fie: în viața liturgică neîntreruptă a Bisericii, în acea tradiție sacramentală care, în Răsărit cel puțin, nu a fost alterată în mod semnificativ de rătăcirile unei teologii alienate. Am arătat deja că greșeala fatală a raționalismului post-patristic este izolarea sacramentului de liturghia ca expresie totală a vieții și credinței Bisericii. A însemnat, de fapt, izolarea sacramentului de simbol, adică de acea legătură și comunicare cu întregul creației care se împlinesc în sacrament. Devenind un mod de „mijlocire a harului” închis și de sinestătător, un strop de realitate într-o mare de simboluri, sacramentul a lipsit liturghia de funcția ei specifică – de a pune în legătură sacramentul cu Biserica, cu lumea și cu Împărăția, sau, cu alte cuvinte, cu conținutul și dimensiunea ei eclesiologică, cosmică și eshatologică. Liturghia a fost lăsată pe seama „evlaviei”, care a împodobit-o cu mii de explicații și interpretări „simbolice”, de data aceasta în noul înțeles „ilustrativ” și nominal al aceluși cuvânt. Fie că era văzută „din punct de vedere arheologic” – ca o colecție de rituri „străvechi și colorate”, sau „din punct de vedere pictural” – ca un fel de sprijin audio-vizual pentru rugăciune, aceasta a devenit, într-adevăr, *irelevantă* pentru teologie și misiune, și pe scurt, pentru întreaga viață a Bisericii. Ea i-a păstrat și probabil că îi va păstra întotdeauna pe cei fideli ei – pe creștinii cu înclinare liturgică”. Dar Bisericii în general, „activiștilor”, precum și „gnosticilor”, ea pare să nu le ofere nimic.

Redescoperirea unității inițiale și organice dintre liturghie și sacrament, liturghia prin sacrament și sacramentul prin liturghie, ca pe o realitate dinamică în care *simbolul* – liturghia – este întotdeauna împlinit în *sacrament* –, aceasta este condiția pentru redobândirea acelei perspective care singură poate să ne ducă dincolo de fundăturile situației noastre prezente. Și, într-adevăr, natura liturgică a sacramentului, ca și natura sacramentală a liturghiei și, prin ea, a Bisericii însăși, sunt sursele vii ale acelei sinteze dinamice despre care Părinții dau o mărturie permanentă. Dar acea sinteză se găsește nu numai în trecut și în cărți. Ea este cu noi – aici și acum – dacă avem ochi de văzut și urechi de auzit, dacă, punând de-o parte erorile acumulate de-a lungul veacurilor, ajungem la realitatea Bisericii și înțelegem din nou „*lex orandi*” ca sursă a lui „*lex credendi*” a ei.

De la acest punct ar trebui să pornească adevărata sarcină a creștinismului, sugerată de tema acestui articol. Pentru că ea constă în *a arăta*, pe baza unui studiu detaliat al „*leitourgiei*”, tradiția și experiența liturgică a Bisericii, adevăratul conținut al acelui *simbol* care este Biserica și pe care ea îl împlinește în *sacrament*, împlinindu-se astfel pe sine. A arăta și a dovedi aceasta este evident imposibil în cuprinsul acestui eseu care rămâne, deci, o introducere foarte generală, o indicare preliminară a unei posibile perspective. În concluzie, putem doar spune că, dacă s-ar întreprinde acest lucru, s-ar putea arăta că funcția proprie a „*leitourgiei*” a fost întotdeauna aceea de *a aduna*, într-un singur simbol, cele trei niveluri ale credinței și vieții creștine: Biserica, lumea și Împărăția; că Biserica în-

săși este astfel sacramentul în care viața sfărâmată, totuși încă „simbolică” a „acestei lumi” este adusă, în Hristos și de către Hristos, în dimensiunea Împărăției lui Dumnezeu, devenind ea însăși sacramentul „lumii ce va să fie” sau cea pe care din veșnicie Dumnezeu a pregătit-o pentru cei care Îl iubesc și unde tot ce este uman poate fi transfigurat prin har, așa încât toate lucrurile pot fi desăvârșite în Dumnezeu; că, în sfârșit, aici și doar aici - în „mysterion-ul” prezenței și lucrării lui Dumnezeu, Biserica devine întotdeauna ceea ce este: Trupul lui Hristos și Templul Duhului Sfânt, *Simbolul* unic „adunând” – prin aducerea la Dumnezeu a lumii, pentru a cărei viață El a dat pe Fiul Său.

CUPRINS

Prefață	3
Viața lumii	7
Euharistia	23
Timpul misiunii	54
Din apă și din Duh	80
Taina iubirii	98
Cu moartea pe moarte călcând	117
Și voi sunteți martori ai acestor lucruri	134
A d d e n d a :	
<i>Cultul într-o epocă secularizată</i>	<i>143</i>
<i>Sacrament și simbol</i>	<i>167</i>